ISSN 0024 · 7359

umière & vie

160

écriture apocalyptique

joël clerget
pierre fruchon
andré lacocque
horacio lona
françois martin
andré paul
pierre prigent

paraît cinq fois par an

lumière et vie

revue de formation et de réflexion théologiques

CONDITIONS D'ABONNEMENT EN 1983

	France	Etranger
Normal	132 f.	150 f.
Solidarité	150 f.	180 f.

Les abonnements comportent les cinq numéros de l'année et partent obligatoirement du numéro de janvier-février. Ils peuvent être souscrits tout au long de l'année et les numéros déjà parus sont servis immédiatement.

Angleterre : Blackwell's Periodicals, Hythe Street, Oxford OX 1 2 ET

Belgique : Office international de Librairie, Avenue Marnix 30, 1050 Bruxelles

Pays-Bas : H. Coebergh, 74 Gedempte Oude Gracht, Haarlem C. C. P. 85843

Italie : Ed. Paoline, via della Conciliazione 16-20, 00193 Roma, C. C. P. 1-18976
Centro Dehoniano, via Nosadella 6, 40 100 Bologna, C. C. P. 8-15575

Canada : Periodica, Casier Postal 220, Ville Mont-Royal, P. Q., Canada H 3 P 3 C 4

Suisse : Librairie de l'Ale, 33 rue de l'Ale, C. P. 76, C H 1000 Lausanne 9

CHANGEMENT D'ADRESSE : Joindre 5 francs de timbres à l'ancienne bande-adresse.

VENTE AU NUMÉRO : voir liste et tarifs des numéros disponibles à la fin de ce cahier.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser doivent être envoyés impersonnellement à

lumière et vie
2, place gailleton
69002 lyon

c. c. p. lyon 3038.78 a
lumière et vie

tél. (7) 842-66-83

sommaire

écriture apocalyptique

tome XXXI — novembre - décembre 1982 — n° 160

Aux abonnés de LUMIÈRE & VIE

Nous vous rappelons que ce numéro est le dernier de votre abonnement de 1982.

Nous avons besoin de la fidélité de chacun d'entre vous pour poursuivre un travail de réflexion et de recherche auquel nous savons, par de nombreux témoignages, que vous êtes attachés. Vous trouverez les conditions de réabonnement pour 1983 aux pages 97 et 98 de ce numéro.

Pour une revue qui n'a pas d'autre soutien, le nombre des abonnés est une question de vie ou de mort. Aidez-nous à ne pas toucher le seuil critique.

Merci d'avance.

Ont collaboré à ce numéro

Joël CLERGET, psychanalyste, Institut des sciences de la famille, Lyon

Pierre FRUCHON, professeur de philosophie morale et de philosophie de la religion, Université de Bordeaux III

André LACOCQUE, professeur d'Ecriture sainte, Chicago theological seminary, U. S. A.

Horacio LONA, professeur de Nouveau Testament et d'histoire de l'Eglise primitive, Philosophisch-theologische Hochschule, Benediktbeuern (Bavière), R. F. A.

François MARTIN, dominicain, enseignant de français auprès d'étudiants étrangers, membre du comité de rédaction de *Lumière et Vie*, Lyon

André PAUL, historien, exégète, chargé de conférence à l'E.H.E. S. S., Paris

Pierre PRIGENT, professeur à la Faculté de théologie protestante, Université des Sciences humaines, Strasbourg

I

le temps des apocalypses

Fin de siècle et crise aidant, l'apocalypse fait recette sur le boulevard. Des voix plus graves appellent à se souvenir que les bruits de guerre nucléaire dévastatrice et les fractures internes des sociétés peuvent être des moments où se révèlent des secrets vitaux pour l'humanité. Mais les chrétiens ont leurs propres raisons pour redécouvrir ce courant apocalyptique dont historiens et exégètes ont remis en lumière l'importance déterminante sur la naissance et les premières décennies du christianisme. Que cette écriture soit une dimension essentielle de la révélation, une source majeure du message de Jésus, « la mère de la théologie chrétienne », c'est devenu une certitude. Trop fraîchement retrouvée pour avoir déjà porté tous ses fruits en notre temps, cette certitude doit encore nourrir la foi, stimuler la recherche et l'action pour ne pas rester lettre morte.

Des trois étapes que parcourt ce cahier, la première s'attache à comprendre comment ce genre d'écrits est apparu dans l'histoire d'Israël, comment il a évolué jusqu'au deuxième siècle de notre ère. Alors que la disparition du Temple et de l'Etat juifs changeait irrévocablement les conditions de réalisation de la promesse, les apocalypses ont répondu à la nécessité de redéfinir le contenu et les modalités de l'espérance finale. Elles ont alors instauré un nouveau système d'écriture dans lequel le livre lui-même se donne comme révélation. Survenant dans ce contexte, la proclamation d'un Royaume qui n'est lié à aucune terre particulière et ne repose que sur le corps perdu du Ressuscité qui doit revenir ne sera scellée en Testament qu'avec cette signature qu'est l'Apocalypse de Jean. Désormais, ce qui maintient ouverts les derniers temps, c'est la tension entre une visée eschatologique qui fait du présent l'accomplissement du salut et l'appel apocalyptique au retour de l'Agneau et de la Cité qui descend de chez Dieu.

naissance de l'apocalyptique

La naissance d'une littérature apocalyptique dans l'Ancien Testament doit d'abord être située dans son contexte historique. On s'aperçoit alors qu'elle n'a pas été un commencement absolu par rapport au prophétisme et que les liens entre les apocalypses et des circonstances historiques précises expliquent le décentrage de « l'histoire du salut » vers l'avenir, la nécessité de repenser le contenu de l'espérance finale, l'entrée du mythe dans la pensée d'Israël par des visions cosmiques qui embrassent l'histoire universelle. Pour aborder la question de fond : « comment se définit l'apocalypse juive par rapport à la littérature prophétique ? », on dégagera les correspondances entre le thème du Fils de l'homme et celui de la résurrection individuelle des morts à trois niveaux : celui des symboles, celui de la logique interne de cette nouvelle eschatologie et celui de sa temporalité. Ainsi l'apocalyptique apparaît, en définitive, comme une manière d'exister bien plus que comme un artifice littéraire.

Si l'étude du courant apocalyptique dans ses manifestations vétérotestamentaires vient en premier, ce n'est pas seulement par respect de l'ordre chronologique, c'est d'abord pour souligner qu'il y a, effectivement, une apocalyptique *juive* dont les fondements ont été établis dès avant la clôture du canon des Ecritures hébraïques. Il y a donc des paramètres « canoniques » à l'intérieur desquels une littérature apocalyptique est reconnue comme juive, et à l'extérieur desquels elle ne l'est plus. Ce point retiendra notre attention tout au long de cet article, du moins implicitement. Il est particulièrement important, lorsqu'on se souvient de la grande variété des écrits classés comme apocalypses entre le IIe siècle avant J.-C. (et même plus tôt) et le IIe siècle après J.-C. (et encore après).

Notons tout de suite cette imprécision des dates du début et de l'achèvement. La chose est gênante, certes, mais elle est aussi riche d'enseignements. Les contours chronologiques flous de l'apocalyptique juive reflètent évidemment la fluidité du genre. La diversité des motifs y est pour beaucoup, mais il y a aussi le fait que, pris individuellement, ces motifs sont rarement originaux. Une bonne part du travail du critique consiste justement à en montrer les antécédents littéraires et idéologiques dans d'autres genres bibliques. Ce faisant, on établit trois points. D'abord,

l'apocalyptique ne connaît pas de génération spontanée ; elle n'est pas inauguration, mais aboutissement. Ensuite, elle est le prolongement de lignes israélites, et la question de ses origines étrangères (babyloniennes, iraniennes, grecques) s'en trouve d'autant relativisée. Enfin, une définition pratique se devra de tenir compte de la nature contingente de nombreux caractères apocalyptiques. Monter en épingle l'angélologie ou même le déterminisme, par exemple, défigure le complexe littéraire étudié, attribuant un rôle exorbitant à des phénomènes intéressants, mais non fondamentaux dans leur isolement.

Il y aurait, me semble-t-il, une première manière de traiter la question en présentant la littérature apocalyptique de l'Ancien Testament d'un point de vue taxinomique, en justifiant chaque fois la classification de tel texte comme appartenant à ce genre. Une étude de ce type, tout à fait valable, ne ferait qu'ajouter un article de dictionnaire biblique de plus à tant d'autres dont les mérites ne seraient probablement pas égalés. C'est pourquoi j'ai préféré entreprendre ici une approche plus phénoménologique.

I

histoire et courant apocalyptique

Le mot grec transcrit en français « apocalypse » signifie simplement « révélation » (de ce qui était voilé) : autrement dit, en langage religieux, Dieu révèle des secrets inconnaissables par les moyens naturels [1]. Cependant, dans son usage actuel, le terme est devenu presque synonyme de catastrophe. Etymologie et sémantique ne s'opposent d'ailleurs pas formellement puisque l'apocalypse envisage effectivement une fin cataclysmique du monde ou de l'histoire, ou des deux, et que cette fin sera un événement de révélation totale. S'il est vrai que la conception apocalyptique a pu conduire à une « *vue dualiste du monde* » et à une « *vision transcendantaliste du royaume à venir* », elle joue en fait constamment sur des oppositions entre des réalités polarisées [2]. Elle établit une radicale distinction entre le pouvoir exercé par des monarques humains et la véritable souveraineté d'En-Haut, entre la bestialité monstrueuse des empires du monde

1. Cf. Dn 2, 19, 28, 30, 47 ; 10, 1 ; cf. Theodotion pour Dn 2, 28, 29, 47 : Dieu est « apokaluptôn mustèria ».
2. Cf. D. S. RUSSEL, **The Method and Message of Jewish Apocalyptic,** London, 1964, p. 269, qui lui-même renvoie à S. MOWINCKEL, **He That Cometh,** 2e éd., 1959, pp. 125 sv., 270 sv.

et l'humanité restauratrice du droit du Royaume de Dieu, entre la barbarie du persécuteur et la patiente fidélité du persécuté, entre ce temps de malheurs et de larmes et la félicité qui vient, entre cette existence pour la mort (souvent violente) et la résurrection pour la vie qui n'aura pas de fin.

l'événement décisif est à venir

Dualisme, donc ? Voire. Un simple rappel des circonstances historiques dans lesquelles l'apocalyptique a vu le jour invite le critique à beaucoup de prudence. D'autant plus que les choses ne sont pas simples au niveau même des textes : « dualisme », « transcendantalisme », « déterminisme », sont le plus souvent corrigés immédiatement par leurs antidotes [3]. Plus d'une fois, on a l'impression de voir l'auteur détruire d'une main ce qu'il a construit de l'autre. On doit, par conséquent, se poser sérieusement la question des intentions de l'auteur et de son but ultime.

Le complexe « temps originel - temps final » (*Urzeit - Endzeit*) nous permettra de faire avancer la question. Car, justement, les extrêmes ne s'opposent pas en un dualisme irréductible, ils sont en polarité. Il y a correspondance entre le ciel et la terre, entre l'éternel et le transitoire, l'absolu et le contingent, le sublime et le quotidien (Cf. Dn 9, 24 sv. ; 10 ; etc.). *Plus on insiste sur l'un des termes, plus l'autre est présent.* Le Maharal de Prague disait : « *Plus les pôles sont éloignés, mieux ils se répondent* » [4]. Tel est aussi le paradoxe apocalyptique : plus l'histoire devient catastrophique, plus le Royaume de Dieu est proche [5]. Le livre de

3. Cf. le jugement — beaucoup trop rigide — de VON RAD, **Théologie de l'Ancien Testament,** vol. II, pp. 263 sv. (« Daniel et l'Apocalyptique ») : « *Dans la partie historique des deux grandes visions de Daniel — celle de la statue du monarque et celle des quatre animaux — l'histoire d'Israël n'est même pas mentionnée, Dieu y est seul avec les empires de ce monde, le Fils de l'homme lui-même ne sort pas d'Israël, il vient sur les nuées du ciel* » (p. 267). « *On peut d'ailleurs,* continue cet auteur, *se demander dans quelle mesure la pensée ici n'est pas fondamentalement an-historique, puisque l'expérience des contingences historiques n'y apparaît pour ainsi dire plus* » (cf. p. 286). Pour von Rad, la vision apocalyptique de l'histoire est extrêmement pessimiste : la mesure du crime doit être remplie (Dn 2 ; 7 ; 8, 23). L'apocalypticien reconnaît la direction providentielle de Dieu dans l'histoire par l'intermédiaire d'un strict déterminisme historique (p. 269). La présence des grands empires humains conduit les chapitres 2 et 7 de Daniel jusqu'à la limite extrême où l'histoire rejoint la transcendance (cf. p. 279).

4. Cf. A. NEHER, **Le Puits de l'Exil,** Paris, 1966.

5. Paul désigne la même réalité sous la métaphore des douleurs de l'enfantement (Rm 8, 22 et tout le contexte).

Daniel nous conduit dans un crescendo d'horreurs jusqu'à l'avènement du Fils de l'homme (Dn 7) et à la résurrection finale (Dn 12). De même qu'il n'y a pas de résurrection sans mort préalable, il ne peut y avoir triomphe du Fils de l'homme qu'après une provisoire et trompeuse victoire des forces chaotiques. Car le Fils de l'homme est intronisé justement pour juger, condamner et détruire la Bête, et ainsi faire émerger l'Humain du cadavre maudit. De la carcasse du lion est sorti du miel (Jg 14, 8).

Ce schéma du passage de la mort à la vie est courant déjà avant *Daniel*, en particulier dans les textes apocalyptiques ou pré-apocalyptiques (cf. Ez 38-39 ; Jl 3, 9-11 ; Za 14, 1-3). Après *Daniel*, on ne s'étonne pas de le retrouver pleinement développé dans les Manuscrits de la Mer Morte. Une telle ouverture eschatologique suppose une pensée révolutionnaire : l'événement le plus important de « l'histoire du salut » reste encore à venir.

une littérature d'hommes opprimés

Cette position s'oppose de front à celle qui fut institutionnelle lors du Second Temple. Pour cette doctrine d'inspiration sacerdotale et qualifiée avec raison de théocratique, « l'histoire du salut » dans sa dimension paradigmatique est achevée [6]. Elle a son centre immuable et son sommet insurpassable en l'événement du Sinaï ; et avec le retour d'exil, elle a atteint son but suprême, manifestation de la transcendance de ce centre sur tout adversaire, même le babylonien. C'est ce qui explique qu'au temps de *Daniel* (IIe siècle avant J.-C.) et même dès la période du Chroniste (à partir de 300), l'eschatologie a disparu de l'horizon théocratique. La restauration du Temple en 515 fut saluée comme le seul *eschaton* qu'on attendait encore. Le royaume de Dieu était descendu sur la communauté sainte et adorante de Sion.

Cette conclusion, les pauvres et les opprimés, les sans pouvoir et les réfractaires à l'hellénisation de la Judée ne pouvaient pas la tirer. Ils avaient beau chercher autour d'eux les signes prophétiques du Royaume de Dieu, tels qu'un *Second Esaïe* ou un *Ezéchiel* les avaient décrits, ils n'en voyaient pas trace. Voilà ce qui, s'ajoutant à la conscience d'être arrivés au point d'épuisement de tout ce que « l'histoire du salut » avait à offrir, les force à regarder vers un avenir tout proche et, en un sens, trans-historique qui apportera une solution divine à l'imbroglio humain.

6. Cf. O. PLÖGER, **Theokratie und Eschatologie,** Göttingen, 1959 (trad. angl. de S. Rudman : **Theocracy and Eschatology,** Richmond, 1968).

C'est donc à juste titre que D.S. Russel affirme que l'apocalypse est « *la littérature d'hommes opprimés qui ne voyaient plus pour leur peuple de raison d'espérer sur le plan politique ou sur celui de l'histoire humaine* »[7]. Ce thème fondamental a servi de point de cristallisation à l'ouvrage que Paul Hanson a consacré aux origines lointaines, à « l'aube » du genre biblique apocalyptique[8]. Il voit avec raison dans les événements de 587 le précipitant de la prophétie en apocalypse. Car, avec la chute de Jérusalem aux mains des Babyloniens, « *l'identité politique d'Israël en tant que peuple arrive à sa fin* » et les visionnaires sont progressivement contraints d'abandonner l'une des dimensions principales de l'office prophétique : « *l'application de la prophétie aux événements historiques* »[9].

repenser le contenu de l'espérance finale

Mais de la prophétie à l'apocalypse, le passage est sans rupture. Et, de même que la veine prophétique en Israël n'était pas réservée à un parti religieux particulier, « *on peut citer des textes tant rabbiniques que pseudépigraphiques prouvant que, dans le judaïsme, aucune faction n'a été privée du don de vision que nous associons avec l'apocalyptique. Aucune secte, aucun parti n'a manqué d'avoir un sens de la responsabilité vis-à-vis des choses de ce monde* »[10]. Cette conclusion importante de Paul Hanson constitue le deuxième principe fondamental. En résumé, la littérature apocalyptique émane de milieux qui ont été profondément affectés par la catastrophe de 587 et que les circonstances forcent à repenser, à leur lumière, la conception de l'histoire et, en particulier, le contenu de l'espérance en un accomplissement final de « l'histoire du salut ». Cette révision théologique déchirante est jugée d'autant plus nécessaire que ceux qui s'y engagent se voient brimer par des conservateurs rêvant d'un retour à la situation prévalant avant 587. Le durcissement qui en résulte conduit à la formation graduelle d'un groupe sociologique particulier dont les membres se recrutaient dans toutes les couches de la société. Leur version eschatologique de l'histoire a créé le parti hassidique, par l'isolement où ses adeptes se sont progressivement trouvés. Leur organisation en un parti *sui generis* est la conséquence d'une polarisation toujours plus poussée des opinions dans la Judée du Second Temple.

7. D. S. RUSSELL, **The Method and Message of Jewish Apocalyptic, op. cit.**, p. 17.
8. P. HANSON, **The Dawn of Apocalyptic**, Philadelphia, 1975.
9. **Ibid.**, p. 16.
10. **Ibid.**, p. 20.

Ainsi, le problème de la naissance du phénomène apocalyptique est totalement renouvelé. Il faut regarder, pour en trouver la source, non pas vers des exaltés ayant perdu le sens prophétique de l'histoire, mais vers les disciples des grands prophètes, par exemple vers les responsables de la troisième partie du livre d'*Esaïe* et de la deuxième partie de *Zacharie*. L'apocalypse est née d'hommes qui avaient une vision d'inspiration authentiquement prophétique. Seules les circonstances dans lesquelles ils vécurent les amenèrent à dégager leur espérance de toute insertion politique et à la réorienter vers des événements d'origine transcendante et à portée cosmique.

entrée du mythe dans la pensée d'israël

L'apocalyptique juive consacre le retour au langage mythopoétique, et ceci, sur deux plans opérationnels. D'une part, les événements qu'elle attend dans un avenir proche sont à la fois *dans* l'histoire quant à leur « incarnation », et *au-delà* de l'histoire quant à leur portée illimitée. Les monstres de l'ancienne cosmogonie sont dès lors historicisés et représentent les empires du monde : mais leur destin est de dimension cosmique et leur jugement est arrêté au tribunal du ciel. Leur condamnation à mort inaugure un ciel nouveau et une autre terre.

D'autre part, étant en polémique contre l'hellénisation forcée, l'apocalyptique se doit d'employer le langage même de l'adversaire. Par ce biais également, elle retrouve l'usage du mythe. Car le danger immédiat pour les Juifs de Jérusalem au deuxième siècle ne provient pas de la démythisation rationaliste des philosophes grecs, mais de la religion populaire orientale recouverte seulement d'un vernis hellénistique. Chaque peuple en effet restait organisé selon ses coutumes et ses lois propres. La religion locale fut maintenue, adoptant cependant des formes influencées par les Grecs et une ouverture sur le monde que les conquêtes d'Alexandre avaient rendu si présent.

Ainsi, le mythe fait sa rentrée dans la pensée d'Israël, après avoir été tenu en échec pendant si longtemps par le prophétisme. Il est vrai qu'il ne présentait plus le même danger, maintenant que le système royal avait échoué, probablement pour toujours. De plus, les thèmes apocalyptiques étaient les réalités eschatologiques, c'est-à-dire non épisodiques par définition. On ne pouvait donc en parler qu'en termes cosmiques.

II

correspondances et cohérences

Que des mythes aux dimensions cosmiques aient alors pris racine dans la pensée et dans l'écriture d'Israël, on en trouve partout des exemples dans les apocalypses. Je ne mentionnerai que les deux plus importants, à savoir la figure de « *celui comme un fils d'homme* » (Dn 7) et l'annonce de la résurrection individuelle des morts (Dn 12), le seul passage de l'Ancien Testament qui en parle clairement. Ces deux textes, nous allons le voir, se correspondent symboliquement, idéologiquement et en termes de temporalité.

au plan des symboles

Symboliquement, la scène de l'intronisation du « fils d'homme » a pour modèle le mythe du Baal cananéen revenant chaque année à la vie après l'hiver. De plus, l'accès au trône doit être vu comme une ascension de la mer (symbole de l'enfer) au ciel, ainsi que l'entend *4 Esdras* 13, par exemple. C'est également à une intronisation royale que nous assistons dans *Daniel* 12, celle de Yhwh. Elle entraîne un retour définitif à la vie pour les martyrs de la persécution sous Antiochus IV. Bref, compte tenu de la dimension collective du « fils d'homme », *Daniel* 12 précise encore, par rapport à *Daniel* 7-8, que l'*eschaton* apporte *rédemption/création* ou *re-création / résurrection* du « peuple des saints » (cf. Dn 7, 27).

Le seul élément « nouveau » ici est la résurrection. Déjà au VIe siècle, le *Deutéro-Esaïe* avait axé tout son message de réconfort sur l'articulation interne entre rédemption et création et *Ezéchiel,* au chapitre 37 en particulier, soulignait la même connexion intime. La résurrection est un aspect supplémentaire de ce complexe. Il est dû à l'impératif, émanant des événements, de s'occuper du sort individuel des justes, du moment que leur mort ne peut pas être, comme la mort-châtiment, séparation de Dieu.

la logique propre de l'eschaton

Il y a une logique parfaite dans l'addition de l'aspect résurrection au complexe *création / rédemption.* L'idée centrale de l'apocalypse est qu'il existe, comme je l'ai dit, une concomitance du cataclysme final et de l'avènement du Royaume de Dieu. C'est là une application absolutisée du principe de la *coïncidentia oppositorum.* Il était normal que l'apocalypticien se tourne vers le Shéol comme « vestige du chaos », pour en

indiquer également la défaite[11]. Dans cette perspective, la doctrine de la résurrection est un cas particulier d'une conception générale de l'*eschaton* comme re-création[12].

La correspondance entre la figure du « fils d'homme » glorifiée et la glorification *post mortem* des justes est encore établie par une dimension qui leur est commune : les deux événements sont révélateurs d'un secret que l'histoire humaine a tout fait pour garder tel. Ce secret, c'est la dimension transcendante de tout homme (son *sôma pneumatikon,* comme dit 1 Co 15, 44). L'homme a pour fin divine d'être transformé ultimement en « fils d'homme » (Dn 7-8), ou d'être mis au rang des anges ou des étoiles, ce qui revient au même (Dn 12).

Le problème de savoir si l'eschatologie apocalyptique est en rupture avec l'histoire ou si elle en est elle-même un chapitre perd donc beaucoup de son acuité, car il faut bien répondre qu'elle est l'une *et* l'autre[13]. Lorsque l'*eschaton* vient — qui est lui-même événement de l'histoire, comme la mort individuelle —, l'histoire bascule dans un « tout autre » régi par ses propres lois et critères. Seulement, *ces lois sont précisément celles de l'histoire authentique depuis le commencement,* de « l'histoire du salut » si l'on veut. Avec l'*eschaton*, l'Histoire triomphe, de même que celui qui a été désigné par le Créateur pour la « nommer », l'Homme.

Dans cette perspective, la résurrection constitue ce que Northrop Frye appelle « *une métamorphose vers le haut, en un nouveau commencement, pourtant déjà présent* »[14]. La « fin des temps » ne doit pas nous reporter exclusivement vers un futur dont l'avènement reste incertain, en tout cas incalculable. Les saints (Dn 7, 27), les sages (Dn 12, 3), les justes, eux qui justifient « *un grand nombre* » (Dn 12, 3), sont ici et

11. J. PEDERSEN, **Israel. Its Life and Culture,** I-II, p. 462 : « *Toutes les tombes ont en commun certaines caractéristiques qui constituent l'essence de la tombe et c'est cela le Shéol. La tombe archétypique qu'est au fond le Shéol... se manifeste en chaque tombe singulière, tout comme Moab se manifeste en chaque individu moabite.* » Cf. E. JACOB, **Les thèmes essentiels d'une Théologie de l'Ancien Testament**, Neuchâtel, 1955, p. 244.

12. Cf. déjà Is 65, 17 ; 66, 22. Dans l'impressionnant développement de **4 Esdras** 7, 31 sv., la résurrection (générale et dualiste) est aussi présentée comme création et récompense.

13. Cf. J. J. COLLINS : « The Symbolism of Transcendence in Jewish Apocalyptic », **CSBR XIX**, 1974, p. 19 : « *L'idée que deux formulations contradictoires — comme l'élévation vers les étoiles ou la résurrection sur la terre — peuvent être affirmées simultanément s'oppose à la logique aristotélicienne, mais elle est fondamentale dans la pensée mythique* ».

14. N. FRYE, **The Great Code : the Bible and Literature,** New York, London, 1982, p. 137.

maintenant présence de l'éternité. Ils figurent la dimension authentique de l'humain, comme l'éternité contient le vrai sens de l'histoire. Pour comprendre qu'il en est ainsi depuis le commencement, il faut revenir encore à *Daniel* 7 : « Celui-comme-un-fils-d'homme » était couronné aux côtés de Dieu depuis le chaos des origines (v. 2 sv.). En ce sens, il était préexistant, comme la Vie déborde dans tous les sens le monde de la finitude.

la temporalité de l'histoire transcendée

Nous en venons ainsi au troisième point de notre programme, après le symbolisme et la logique, la temporalité apocalyptique. Celle-ci, nous l'avons vu plus haut, s'agence sur le principe : « Le temps de l'origine devient temps de la fin » (*Urzeit wird Endzeit*). Le schéma du commencement : préhistoire / catastrophe / histoire du salut, se répète en sens inverse : histoire du salut / catastrophe / histoire transcendée. Il en est ainsi dans la vie individuelle où la destinée *post mortem* n'est pas un retour à l'utérus (correspondant à la préhistoire), comme dans les religions naturistes ou les dérèglements psychologiques. La destinée des Saints *transcende* la mort [15].

Ainsi, la temporalité de l'apocalypse absolutise celle du culte. Au « maintenant et chaque fois que » de la célébration cultuelle, s'est substitué un maintenant permanent de l'accès à la gloire divine : « Tout est accompli. » Formant une communauté apocalyptique, les sectaires de Qumrân, par exemple, ont conscience de participer ici et maintenant à la vie angélique (cf. I QM 12, 7 sv. ; I QH 3, 19-23 ; 11, 3-14 ; I Qsa 2, 3-11 ; cf. 1 Co 11, 10). C'est dans la perspective de cette temporalité-là qu'il faut comprendre le but parénétique des écrits apocalyptiques qui exhortent leurs lecteurs précisément « *à vivre leur vie* sub specie aeternitatis, *en pensant constamment à la vie céleste* » [16].

« *Toi, va jusqu'à la fin.*
Tu auras du repos et tu te lèveras
pour recevoir ton lot
à la fin des jours » (Dn 12, 13)

andré lacocque

15. Cf. J. J. COLLINS, « Apocalyptic eschatology as the transcendence of Death », **Catholic Biblical Quarterly** 36/1, 1974.
16. J. J. COLLINS, **ibid.**, p. 11. L'auteur cite fort à propos Col 3, 1-4. Pour le développement des thèmes abordés ici, je me permets de renvoyer à un ouvrage qui sera bientôt publié sur **Daniel en son temps** aux éditions Labor et Fides, Genève.

l'apocalyptique, source majeure du christianisme

Commune durant des siècles à ce qu'on appellera ici proto-judaïsme *et* proto-christianisme, *l'apocalyptique a été l'un des facteurs déterminants de la séparation des deux religions pour devenir finalement un bien chrétien presque exclusif. Son histoire est liée à l'histoire politique du Temple de Jérusalem : du premier qui disparut au VIe siècle avant J.-C. et du second qui fut incendié en 70. Née d'un manque politique grave, l'apocalyptique représente un nouveau système d'écriture adapté au mouvement centrifuge de la diaspora. Tandis que le judaïsme ne pouvait plus lui faire sa place dès la fin du Ier siècle, le christianisme l'a prise à son compte en lui donnant les effets d'une force sociale pour lui vitale. On peut même dire que l'apocalyptique fut du christianisme avant la lettre. C'est elle qui lui a donné et sa forme et son âme* [1].

La destruction du Temple de Jérusalem en 587 avant J.-C. marqua très profondément, comme une mort véritable, la conscience collective des Juifs. L'effort de centralisation politique et cultuelle dont le Sanctuaire unique avait proclamé le succès se trouvait radicalement contré. Le démantèlement de l'Etat, avec tout ce qui en assurait et signifiait le maintien, était alors déclaré. Bien plus, toute une vision politique et religieuse de l'histoire perdait ses supports et ses critères : le mouvement centripète, décrit et justifié a posteriori comme l'expression du dessein de Dieu, avec Israël comme peuple d'élection et Canaan comme terre promise, se révélait caduc et désormais sans raison. Davantage encore : toute une conception du monde, que les gains politiques avaient rendue plus spatiale ou horizontale, autrement dit moins mythique, s'écroulait elle-même. Le système global dont les grands chefs charismatiques, puis les prophètes du XIe au VIIIe siècle avaient été les constructeurs et les témoins, n'avait pas résisté au désastre : les fissures s'y étaient changées en cassures, et enfin en rupture totale. Rien ne marchait plus comme avant, ni dans les choses ni dans les esprits [2].

1. L'auteur renvoie à l'un de ses précédents articles qu'il approfondit et prolonge ici : « L'Apocalypse n'est pas la fin du monde », **Etudes,** novembre 1981, pp. 515-524.
2. Pour de plus larges informations et analyses historiques, voir A. PAUL, **Le monde des Juifs à l'heure de Jésus. Histoire politique,** Paris, Ed. Desclée, 1981, et **Le fait biblique** (Lectio Divina), Paris, Ed. du Cerf, 1979, pp. 23-57.

Cependant il fallait vivre, socialement et religieusement, et pour ce faire, trouver de nouvelles raisons d'exister, déterminantes et ultimes. C'est ainsi que s'inventa et que se développa cette écriture que l'on appellera, nombre de siècles plus tard, « apocalyptique ». Elle aura pour fonction éminente et salvatrice, dès Ezéchiel, de compenser exhaustivement le manque majeur ou manque des manques, c'est-à-dire le système politique et religieux dont l'Etat était la réalité et le Temple le symbole.

un système national sans état ni temple

La fonction de l'écriture apocalyptique fut d'autant plus importante qu'un processus d'éclatement généralisé de la nation juive réclamait pour cette dernière des repères nouveaux. Il s'agissait d'une nation et non plus d'un Etat, et d'une nation dispersée. L'Exil avait en effet ouvert les portes nationales. On vivait ailleurs que sur sa terre, et pour la majorité on s'y trouva si bien que l'on y resta. Or, la transformation politique du Moyen-Orient après Alexandre le Grand eut un effet déterminant sur la constitution de la diaspora juive. La Judée, réduite à un territoire tout minuscule, ne fut longtemps que la colonie des grands empires hellénistiques, tantôt d'Egypte et tantôt de Syrie. Une culture nouvelle, hellénistique elle aussi, circulait partout : par l'effet de la langue des affaires, le grec, et par celui de l'urbanisation systématique à laquelle la future Palestine n'échappa pas, les Juifs furent contraints de renoncer à tout isolement national.

Au même instant, leurs communautés s'implantaient et s'organisaient, parfois puissantes comme en Egypte, et proliféraient en des régions étrangères considérées jusque-là comme païennes. On traduisit la Loi en grec. Le culte n'était plus celui du Temple, mais des synagogues, de plus en plus nombreuses et diverses dans leur architecture. On construisit même un temple à Léontopolis pour l'usage d'une importante et puissante colonie militaire juive. Des récits dont l'audience dût être grande circulaient aussi : ils faisaient état, fictivement certes, des relations favorables entre les monarques grecs et les autorités juives de Jérusalem. La *Lettre d'Aristée* rapporte comment les Ecritures ont été traduites en grec à l'initiative du Ptolémée d'Egypte, qui « se prosterna » devant elles lorsqu'elles furent publiées dans leur langue nouvelle. Et dans une tradition que bien des témoins, Flavius Josèphe et d'autres, y compris le Talmud, nous ont conservée, on voit Alexandre le Grand en personne « se prosterner » devant le grand prêtre de Jérusalem[3]. Ces pièces de propagande démon-

3. Texte cité dans A. PAUL, **Le monde des Juifs..., op. cit.,** pp. 59-60.

trent sans ambages combien les Juifs reconnaissaient l'autorité politique grecque, de fait et de droit, et ceci chez eux comme ailleurs.

Il y eut certes des sursauts. La révolte des Macchabées et l'instauration du royaume des Hasmonéens sont les plus saillants. Mais ils n'eurent pour résultat véritable que d'accélérer davantage le processus de diaspora, autrement dit : non pas tant l'implantation de la part majoritaire de la nation juive hors des frontières nationales, ce qui était fait, que surtout l'effacement des frontières idéologiques et politiques dont la terre nationale était garante. Certes, on avait reconstruit le Temple, particulièrement somptueux après les travaux d'Hérode et ceux d'Agrippa, mais, simultanément et irrésistiblement, le processus de remplacement du *système du Premier Temple* par un *système sans Temple,* n'en continua pas moins et même il s'accentua. On peut dire qu'il n'y eut qu'une mort objective du Temple, celle de 587 avant J.-C., avec la rupture connexe qui amorça le processus de diaspora ; son terme fut déclaré en 70, lors de la prise de Jérusalem par Titus et surtout en 135, avec l'interdiction du culte juif par Hadrien, sur une terre qui, pour deux mille ans, s'appellera ironiquement Palestine, ce qui veut dire « la Philistine ». Cette déclaration, on le dira plus loin, sera déterminante pour la séparation des deux confessions, le judaïsme et le christianisme.

I

un système nouveau d'écriture

L'apocalyptique est de quelque manière un système littéraire nouveau qui vint en relayer un autre, tout comme le système national de diaspora a remplacé chez les mêmes Juifs le système politique d'Etat. Mais plutôt que « littéraire », il vaut mieux dire « scripturaire » : car l'apocalyptique, c'est bien de l'écriture, avec toute la force sociale et symbolique attachée à ce terme en tant que, dans la société et dans l'histoire, il s'affirme comme une institution grandement privilégiée, pour ne pas dire immortelle.

la fermeture des cieux ouvre sur des visions aux dimensions cosmiques

On connaît les grandes synthèses, ancêtres de la Bible, que furent le Yahviste et le Deutéronomiste bien avant l'Exil à Babylone. Elles étaient relatives et adéquates au système politique du Premier Temple que l'on

vient d'évoquer, à une époque où, mus par l'Esprit saint que l'ouverture des Cieux laissait « descendre », les prophètes proféraient des *oracles* en Israël. Après l'Exil, on écrivit des *livres* véritables et leurs auteurs, prophètes encore, étaient à présent « inspirés par l'Esprit saint », après avoir été enlevés aux Cieux : en effet, conséquence de l'échec historique du système politique d'Israël, les Cieux étaient dits fermés. Et on assiste alors à l'« enlèvement » ou « ascension » du prophète : il va écrire sous la dictée de l'Esprit ou de ses agents, ou lire ce qui est écrit sur les « tablettes célestes ». Dans les apocalypses du IIe siècle avant J.-C. ou même antérieures, le récit qui présente Moïse recevant de Yahvé les deux tables du Témoignage « écrites du doigt de Dieu » (Ex 31, 18) se trouve dès lors doublement interprété et transformé.

Tout d'abord, il ne s'agit plus de la montagne du Sinaï mais des Cieux eux-mêmes, où se trouvent les tablettes que le prophète du système nouveau, devenu lui-même céleste, vient lire. Ainsi en est-il d'Enoch, qui s'écrie dans la grande apocalypse qui porte son nom : « *Et je regardai les tablettes du Ciel et je lus tout ce qui était écrit et je compris tout, et je lus le livre de toutes les œuvres des hommes et de tous les enfants de chair qui sont sur la terre jusqu'aux générations éternelles* » (81, 2). Et plus loin on lit dans la même œuvre : « *Ensuite Enoch enseigna et il se mit à parler d'après les livres. Et Enoch dit : ''Au sujet des enfants de justice, au sujet des élus du monde et au sujet de la plante d'équité, voici ce que je vous dirai et vous ferai connaître, mes enfants, moi, Enoch, selon qu'il m'a été révélé par une vision des Cieux, et que je l'ai appris par la voix des saints anges, et que je l'ai compris par les tablettes du Ciel''* » (93, 1-2).

Par ailleurs, la transformation des « tables du Témoignage » données à Moïse au Sinaï en « tablettes » ou « livres célestes » s'accompagne dans l'apocalyptique d'un élargissement du cadre et de l'horizon du message donné. Ce sont à présent des *visions* qui sont données à lire, et non simplement des lois qui sont prescrites. Le champ de ces visions s'étend des origines du monde jusqu'à la fin des temps, dont les « mystères » ou « secrets » se trouvent révélés au prophète, devenu céleste. Voici ce que, au début du Ier siècle de notre ère, on faisait dire à Moïse en personne au moment de sa mort, dans le *Testament de Moïse* : « [...] *le Seigneur du monde a créé le monde pour son peuple. Mais il n'a pas voulu dévoiler cette fin de la création dès le commencement du monde* [...]. *C'est pourquoi il m'a imaginé et m'a inventé, moi qui dès le commencement du monde ai été préparé, pour être le médiateur de son alliance. Et mainte-*

nant je te (= Josué) *révèle que le temps des années de ma vie est accompli* [...]. *Mais toi, reçois cet écrit afin que tu songes à protéger les livres que je vais te confier ; tu les mettras en ordre, les oindras et les disposeras dans des jarres d'argile en un lieu qu'il a fait dès le début de la création du monde* [...]. *Et toi, Josué, fils de Navé, conserve ces paroles et ce livre ; car depuis ma mort, ma réception, jusqu'à sa venue il y aura deux cent cinquante temps. Et ceci est le cours des temps tels qu'ils arriveront jusqu'à ce qu'ils soient consommés* » (ch. 1 et 10).

En bref, la révélation faite à Moïse au Sinaï avait deux faces pour les apocalypticiens : la Loi elle-même d'un côté, les secrets ou mystères de l'histoire de l'autre ; histoire passée, depuis la création du monde, mais aussi présente et future, jusqu'à la fin des temps maintenant « révélée ». Notons que jusqu'à la fin du IIe siècle avant J.-C., on eut tendance à décrire, en des « révélations », la transformation progressive, physique et morale, du monde. L'irremplaçable *Livre des Jubilés* parle d'une « (nouvelle) *création* » et du « *renouvellement des cieux et de la terre* » (1, 26-29). Il y a aussi, parmi bien d'autres, la belle pièce messianique du chapitre 18 du *Testament de Lévi*[4]. Or, à partir de 100 avant J.-C., cette représentation sera remplacée par la croyance en une révolution subite des choses (*Livre d'Enoch* 45, 4 ; *IVe Esdras* 7, 75 ; *Apocalypse de Jean* 21, 1 ; etc.).

le rite scripturaire du signateur céleste

On peut maintenant établir la relation entre ce système scripturaire nouveau et le système sans Temple d'après l'Exil. Le cadre politique d'Israël s'était déplacé bien au-delà de ses frontières instituées et transformée en espace national de diaspora. Parallèlement, l'espace littéraire se resserra et s'organisa sur le seul axe vertical. C'est le contraire de ce qui se vérifiait avant la mort du Temple : la vie sociale s'était structurée autour du Temple unique, conçu comme le centre du cosmos sur la terre ; et la vision de l'histoire et du monde que la production littéraire manifestait alors était par contre horizontale et spatiale. En quelque sorte, avant l'Exil, l'écrit extirpait du mythe ce que la politique au contraire construisait en mythe avec l'architecture du Temple et ses rites.

Après l'Exil et avec l'apocalyptique, plans et axes s'inversèrent. Le processus scripturaire réinvestit en mythe ce que le système politique avait

4. Texte cité en traduction française dans P. GRELOT, **L'espérance juive à l'heure de Jésus** (Jésus et Jésus-Christ), Paris, Ed. Desclée, 1978, pp. 81-82.

perdu dans sa dissolution. Et dès lors on peut dire que la production apocalyptique, majoritaire chez les Juifs sous le Second Temple, Temple seulement de survie, fut dans le mythe à une diaspora centrifuge ce que les écrits prophétiques des Xe, IXe et VIIIe siècles avaient été hors du mythe à un Etat-Temple centripète. La question que l'on dut réellement résoudre était celle de l'origine et de la vérité d'une nation dont les repères fondamentaux et les critères essentiels étaient désormais lointains ou différents. Avec la mort du Temple, pareille question vitale était incontournable : elle engageait l'existence même du groupe humain ou de la nation concernée. Aussi, avec l'écriture apocalyptique se plongeait-on en deçà et au-delà de l'histoire documentée. On écrivait une histoire anhistorique, en amont et en aval de l'histoire elle-même et, pour ce faire, l'auteur devait être céleste et utiliser les moyens célestes d'écriture [5].

Sur la mort du Temple — mort réelle pour le Premier après 587 ou processus de mort pour le Second avant 70 —, s'élabora donc un véritable rite cosmique, rite de l'écriture au signateur céleste. Ainsi le mythe, celui de l'écriture céleste, se prolongeait-il en magie par l'effet de la signature fictive d'un écrit non moins réel. Cette signature était celle de témoins, ancêtres ou héros dans l'histoire soit d'Israël soit de l'humanité même. Et l'on peut dire aussi qu'avec l'apocalyptique s'est inauguré un vrai sacrement scripturaire ; sacrement qui sauvait la nation sainte en la plongeant dans l'univers mythique où le compteur historique était mis à zéro.

Ce déplacement du fait scripturaire vers la source céleste des révélations plaçait le destin d'Israël sur le plan même du mythe. L'origine et la vérité de son existence et de sa mission demeuraient. Mais elles étaient relatives, quant à la somme de leurs conditions et dimensions, à ce qui faisait désormais la seule et véritable histoire, à savoir la relation entre l'origine et la fin du monde. Relation à présent révélée, parce que révélable : comme si la mort du Temple était la condition nécessaire de toute révélation authentique et donc de toute histoire vraiment salvatrice.

D'ailleurs, dans la littérature apocalyptique et déjà chez Ezéchiel, le Temple joue un rôle important, non pas politiquement et comme édifice terrestre, mais en tant qu'il est le centre révélé de la création nouvelle et

5. On peut évoquer ici la façon dont l'auteur du **IVe Esdras**, grande apocalypse du Ier siècle, décrit le rôle de son héros, Esdras, empreint des traits du dieu babylonien Nabu, dieu scribe appelé « seigneur du calame » et considéré comme le « créateur de l'écriture » (chap. 14). Voir A. PAUL, « Intertestament », **Cahiers Evangile** 14, pp. 57-60.

une réalité éternelle dans l'univers divin. Il a subi lui-même la transformation systématique de l'ensemble des faits et des choses. Avec une pointe de polémique, les apocalypticiens comparent ce Temple céleste et révélé au Temple de Jérusalem, provisoire et menacé[6]. Ce texte de l'*Apocalypse syriaque de Baruch*, du Ier siècle, est sur ce point, comme d'ailleurs sur les autres ici évoqués, très significatif : « *Et le Seigneur me dit : "* [...] *Peut-être t'imagines-tu que cette ville est celle dont j'ai dit : 'Sur les paumes de mes mains, je t'ai gravée' ? Non, cet édifice qui se dresse maintenant parmi vous n'est pas celui qui sera révélé auprès de moi, celui qui a été préparé ici, au commencement, depuis que j'ai conçu l'idée de faire le paradis. Je le fis voir à Adam avant qu'il ne péchât. Lorsqu'il enfreignit l'ordre, il en fut privé comme aussi du paradis. Je le montrai ensuite à mon serviteur Abraham, la nuit, entre les parts des victimes. A Moïse aussi, je le montrai sur le mont Sinaï* [...]. *Et voici maintenant qu'il demeure en réserve auprès de moi, comme aussi le paradis "* » (chapitre 4).

II

du judaïsme au christianisme

Dans l'écriture apocalyptique, cette compensation mythique du manque politique total constituait, grâce à sa valeur magique de sacrement scripturaire et cosmique, l'une des conditions nécessaires à l'existence même d'Israël. Mais il y avait là un risque énorme, inhérent aux règles mêmes du système nouveau. En effet, comme axe vertical, l'écriture mythique était articulée sur cet autre axe, horizontal, qu'était l'espace national de la diaspora ; étant bien entendu que la diaspora commencait à l'intérieur même des frontières nationales dès lors que l'Etat souverain et le Temple centralisateur y avaient perdu ou y perdaient leurs droits. Certes la situation nouvelle des Juifs avait trouvé ses justifications les plus profondes et ses raisons ultimes, c'est-à-dire celles des membres de la nation sainte, disséminés cette fois dans l'ensemble du monde. Mais alors, où pouvait s'arrêter ce mouvement irrésistible : quantitativement, par rapport à la terre, à la langue et à la culture et qualitativement, par rapport à l'identité même des membres de la nation juive ? L'univers mythique dans lequel on allait chercher ses références et principes moteurs appelait de

6. Voir R. G. HAMERTON-KELLY, « The Temple and the Origins of Jewish Apocalyptic », **Vetus Testamentum** XX, 1970, pp. 1-15.

soi la prolifération ou l'éclatement infini, hors de toute frontière, quantitative et qualitative. Un système centrifuge, on l'a dit plus haut, avait relayé un système centripète. De plus, la provision spirituelle et vitale du système nouveau était constituée d'une force magique au caractère éminemment ambigu. Et donc en fait, le système nouveau jouait-il pour ou contre la nation juive dans son originalité et sa vocation propres ? N'y avait-il pas pour celle-ci un danger réel de dissolution et de disparition ? L'histoire a vérifié la pertinence de ces deux questions.

l'apocalyptique : proto-judaïsme malgré tout

Un regard a posteriori fait voir dans l'apocalyptique le mélange d'un *proto-judaïsme* et d'un *proto-christianisme.* Le judaïsme n'affirma vraiment sa cohérence et donc son existence qu'en face du christianisme qui, lui-même, revendiqua parallèlement l'exclusivité des prérogatives de la religion révélée. Cette séparation ne sera déclarée que durant les dernières décennies du Ier siècle, après la ruine du Second Temple. On a néanmoins toutes raisons d'affirmer qu'elle était latente quelques siècles plus tôt, dans l'étonnante ambiguïté que représentait l'apocalyptique. D'ailleurs, les écrits apocalyptiques portent en eux-mêmes des éléments d'autodéfense du judaïsme contre la part d'attaque sortie systématiquement de son sein. Sauvés par l'apocalyptique qui en même temps les menaçait, les Juifs ont en effet généré, dans l'apocalyptique elle-même, un système littéraire défensif. Ce dernier contribua aussi largement à l'ambiguïté que l'on vient de signaler.

Un exemple frappant est celui de la langue [7]. Dès le IIe siècle avant J.-C., c'est-à-dire au moment même où la traduction des Septante était bien diffusée, l'auteur du *Livre des Jubilés* écrivait que la « langue du sanctuaire » était l'hébreu (12, 26). Les targoums ou traductions araméennes de la Bible situent leur enseignement dans le sillage de cette affirmation ; on peut y lire ceci : « *Tous les habitants de la terre avaient une seule langue et un seul parler et ils s'entretenaient dans la langue du sanctuaire, car c'est avec elle que le monde fut créé à l'origine* » (*Targoum de Genèse* 11, 1). Le fait défensif déterminant fut le développement de l'interprétation de l'Ecriture et de ce que l'on appellera plus tard la Loi orale, et cela se fit dans le cadre des activités de la synagogue. De là sortit la *halakah* que l'on peut traduire de l'hébreu par « règle » ou mieux « règle

7. Cf. A. PAUL, « Le récit de la Chute par Flavius Josèphe », **Foi et Vie, Cahiers bibliques 20, décembre 1981, pp. 41-47.**

de vie ». Tout un mouvement à plusieurs courants se déploya, activement et efficacement. Après la ruine du Temple et l'effacement nominatif de la Judée, il aboutit, vers l'an 200, au code de lois décisif de la Mishnah. La publication de ce code proclamait l'existence résolue et signifiait l'identité irréversible du groupe juif comme nation, sans Etat. Paradoxalement, c'est l'institution qui avait permis à cette nation de gérer dans l'unité le pluralisme de sa dispersion, la synagogue, qui devint son appellation globale, *la Synagogue* (né d'une racine différente, ce mot est étymologiquement synonyme d'*Eglise*). De fait ni de droit, l'apocalyptique n'avait plus sa place dans le judaïsme. L'articulation de ce que l'on a nommé ici « système nouveau » était caduque. Un autre système, sans ambiguïté celui-ci, avait pris la relève du précédent après la chute de Jérusalem en 70 et après la disparition de ce que l'on a appelé plus haut, sur le registre de l'objectivité de l'histoire, un « Temple de survie ».

Mais l'apocalyptique est très riche en *halakah* ; et c'est par là encore que les Juifs ripostèrent de l'intérieur à ce qui aurait pu être pour eux le cancer littéraire fatal. En quelque sorte, si elle arrachait Moïse à sa fonction sinaïtique pour en faire le visionnaire céleste, elle se trouva toutefois comme contrainte de conserver en elle la part très large du législateur. Ce qui est vrai de Moïse l'est aussi pour tous les personnages bibliques (Hénoch, Abraham, les Douze Patriarches, etc.) qui ont été investis des qualités de signateurs d'œuvres d'apocalypses.

Plus tard, les Juifs se séparèrent de toute la littérature apocalyptique à laquelle ils devaient cependant pour beaucoup leur salut ; ils la laissèrent aux chrétiens comme leur bien propre. Le livre d'*Ezéchiel* lui-même, très apocalyptique, quoique précocement, eut bien du mal à être accepté dans leur canon des Ecritures. Quant au christianisme, sur les ruines symboliques du Second Temple, il allait s'affirmer précisément, par la constitution de ses premiers recueils et par sa doctrine profonde, comme la religion proprement apocalyptique. De ce point de vue on peut dire que, dès 587 avant J.-C., il avait commencé de naître.

La date de 70, avec la prise de Jérusalem par Titus et la destruction du Second Temple, puis celle de 135, avec l'interdiction de tout culte juif dans la capitale rebaptisée païenne sous le nom d'Aelia Capitolina, ont marqué dans l'histoire la fin péremptoire de l'ambiguïté apocalyptique. Pour le judaïsme, qui se réorganisa alors comme nation et religion sans Temple ni terre nationale, ce fut le commencement de l'ère de la Torah, substitut total du Temple disparu. Même si, jusqu'au Moyen Age encore, elle connut nombre de résurgences, la production apocalyptique n'était

plus adéquate à sa fonction antérieure de magie scripturaire. Cette dernière n'avait plus d'objet. Et ce fut la longue histoire du judaïsme rabbinique issu du pharisaïsme. L'objectif majeur était désormais pour les Juifs d'assurer à chacun sa place spécifique, sociale et éthique, dans ce que l'on peut appeler une « généalogie nationale ». C'était le but essentiel de la Torah d'y aider.

Or, à la place de la croyance à l'« inspiration » céleste de l'auteur d'apocalypses, enlevé aux Cieux qui étaient fermés, on vit intervenir un enseignement de remplacement : après la cessation de la prophétie, à la mort des derniers prophètes Aggée, Zacharie et Malachie, la communication privilégiée entre Dieu et l'homme se serait faite par l'intermédiaire de la *bat kôl,* « fille de la voix ». Il s'agissait tantôt d'une voix externe et entendue, tantôt d'un message reçu en songe. La *bat kôl* précisait à l'homme le contenu de la volonté divine, les actes à accomplir et les jugements à porter. Elle authentifiait l'autorité d'un rabbin et, plus concrètement, telle de ses décisions ou propositions. Elle se serait manifestée déjà à la période biblique : ainsi, c'est elle qui aurait proclamé l'innocence de Tamar, homologué le jugement de Salomon, etc. Cette croyance en la *bat kôl* appartenait à la cohérence nouvelle, celle qui relaya le second système : elle s'adaptait remarquablement à la situation sociale et à l'idéologie des Juifs d'après l'ère du Temple.

apocalyptique chrétienne : une force sacramentaire

Il en va tout autrement du christianisme. Celui-ci au contraire s'est construit sur une nouvelle ambiguïté. Chez lui, il n'y a pas de substitut du Temple comme dans le judaïsme. Le Temple est présent dans son système, symboliquement certes ou sous la forme d'une « trace » motrice : en *Jean* 2, 21, Jésus parle du « Temple de son corps ». Sur ce plan, il est déjà tout apocalyptique : il fait écho, en effet, aux « révélations » du Temple céleste que contiennent plusieurs apocalypses anciennes. De plus, le christianisme, dont l'existence ne fut ni n'est liée à une nation unique ni à une terre nationale propre, est bien une communauté et une religion de diaspora : ce qui veut dire qu'il est fondé sur une hiérarchie qui l'organise et le maintient ; hiérarchie qui suppose l'existence, nécessairement symbolique, du Temple [8]. C'est ici que l'on retrouve l'articulation

8. « Hiérarchie » est pris ici au sens étymologique du mot : *to hiéron* en grec signifie l'ensemble de l'établissement du Temple, et ceci dans le vocabulaire hellénistique, juif ou non juif, et jusque dans le Nouveau Testament. Voir A. PAUL, « Pour une approche politique du fait biblique », **Esprit 9, septembre 1982, p. 75.**

de l'axe vertical ou mythique, avec la trace du Temple, et de l'axe horizontal ou social, avec la dissémination qui est le propre du groupe chrétien. Cette articulation est analogue à celle qui constituait ce que l'on a appelé ici le second système ou système apocalyptique.

Or, les risques d'un tel système, évoqués au sujet des Juifs, sont également prévenus dans le christianisme lui-même. Car si les Cieux sont censés être toujours fermés, ce qui permet l'Ascension du Christ, si déterminante dans l'*évangile de Luc* et dans l'agencement du rituel chrétien, ces mêmes Cieux sont néanmoins destinés à s'ouvrir : ils s'ouvrent lors de la théophanie du Baptême de Jésus ; ils s'ouvrent aussi à chacune des quatre Pentecôtes dont le livre des *Actes* fait le récit distinct (2, 1-13 ; 8, 14-18 ; 10, 44-46 ; 19, 1-7). Selon le système des représentations mythiques de l'Antiquité qui sert de support au Nouveau Testament comme recueil apocalyptique, le christianisme assure son existence dans un univers où les Cieux sont fermés ; car il est diaspora, avec tout ce que ce mot implique de manques politiques et de besoins mythiques en forces magiques. Mais il s'implante et manifeste son identité dans la société et dans l'histoire dans la mesure où, à chaque implantation et manifestation, les Cieux se sont précisément ouverts.

Relevant du même système de culture, la Résurrection du Christ en tant qu'elle mène à l'« enlèvement » dans les Cieux fermés, est le nœud qui relie les deux axes, celui de la diaspora et celui du mythe : ce n'est pas arbitrairement qu'elle est célébrée comme Pâques, c'est-à-dire « passage » infini vers le lieu du retour et du rassemblement des dispersés. *Eglise* veut dire « assemblée », et assemblée en acte, ce qui implique la dispersion. La tension entre le plan vertical ou mythique des Cieux fermés et le plan horizontal ou social des Cieux ouverts permet au christianisme d'exister dans l'histoire, dans les sociétés et les cultures. Sa diaspora est sacramentelle. En effet, le signateur de l'apocalypse des apocalypses qu'est la Bible chrétienne est bien Jésus-Christ, enlevé aux Cieux pour y être le révélateur des choses ultimes ; ceci, dans l'*Apocalypse* dite de Jean qui clot et signe ladite Bible.

Mais, comme ressuscité, il est bien plus qu'un signateur apocalyptique, et son « enlèvement » est destiné à bien d'autres actes que celui d'écriture. Aussi la force apocalyptique chrétienne est-elle, non pas d'abord scripturaire, mais aux dimensions sociales variées : ces dimensions qu'appelle justement toute ouverture des Cieux. Dimensions sociales, qui donnent lieu à autant de sacrements spécifiques. La magie scripturaire qui constituait la vertu exclusive de l'écriture apocalyptique, éclate en autant de

rites chrétiens que les nécessités vitales d'une communauté de diaspora l'exigent.

l'apocalyptique comme fonction théologale

Avec une quasi-exclusivité, le christianisme a continué l'écriture biblique de langue grecque ; il y a puisé son vocabulaire et ses concepts primitifs : cela a donné les écrits du Nouveau Testament et de la première patristique. Pour une part, il fit siennes aussi les activités de lecture des textes sacrés, de prédication et de commentaires de l'Ecriture que les Juifs pratiquaient de longue date et pratiquent toujours dans leurs synagogues ; il y a aussi toute une *halakah* chrétienne, dans le Nouveau Testament et ailleurs : dans son procédé au moins, elle est un héritage juif. Mais c'est la troisième source du christianisme qui est la plus importante ; elle est pour lui structurante : c'est la source apocalyptique. Resituée après la ruine du Temple et même transformée sur la « trace » de ce Temple, l'écriture apocalyptique a en quelque sorte donné au christianisme et sa forme et son âme. C'est ainsi que, de scripturaire qu'elle était, l'apocalyptique s'est faite sociale : elle a pris corps dans une histoire aux faces et variantes multiples et, ce faisant, elle s'y est faite rites.

Dès lors, tout cet ensemble de conceptions aux accents antiques doit être considéré, non pas comme un *corpus* à interpréter, ce qui en restreindrait singulièrement le rôle, mais comme le volume et l'espace dans lesquels le christianisme manifesté comme Eglise a pu et peut encore générer ou gérer ses dogmes. C'est donc, en deçà, l'apocalyptique comme fonction théologale qui tombe sous le coup de l'examen. Fonction qui, pour les raisons qui viennent d'être dites, ne peut qu'être absente du judaïsme.

andré paul

attente et savoir de la fin

apocalyptique et eschatologie néotestamentaires

Le phénomène de l'apocalyptique juive au début du IIe siècle avant J.-C. avait ouvert la voie à ce qui fut à proprement parler l'eschatologie : c'est alors qu'on a commencé de conceptualiser la réalité définitive de l'homme et du monde. Si l'eschatologie du Nouveau Testament est née, elle aussi, dans un cadre apocalyptique, la relation entre les deux est marquée par la tendance du discours eschatologique à neutraliser l'influence apocalyptique, dans la mesure où il est devenu un savoir *sur la fin. De toutes façons, leurs relations, changeantes et particulières selon les textes du Nouveau Testament, ne se laissent pas réduire à une formule fixe et générale, la difficulté à surmonter et la tâche qui demeure étant de conserver dans le discours eschatologique le dynamisme inquiétant de l'apocalyptique.*

Comme c'est souvent le cas, les concepts d'apocalyptique et d'eschatologie jouissent d'une grande actualité depuis quelque temps en partie parce que des publications marquantes ont attiré l'attention et déclenché toute une série de travaux à leur sujet.

Depuis l'époque où Albert Schweitzer essaya, au début du siècle, de saisir la personne et le message de Jésus à partir d'une perspective radicalement eschatologique — son thème central étant l'attente de l'arrivée imminente du Royaume de Dieu —, on est parvenu à un consensus sur l'importance de l'eschatologie pour comprendre le Nouveau Testament [1]. Quant à l'intérêt de l'apocalyptique comme clé interprétative de l'Ecriture chrétienne, il est beaucoup plus récent. Les textes de la littérature apocalyptique juive étaient déjà connus, mais, en fait, ils étaient très peu pris en considération. C'est en 1960 qu'un article d'Ernst Kaesemann vint donner un nouvel élan à la recherche, suscitant autour de l'apocalyptique une vive discussion qui n'est pas encore close [2].

La relation entre eschatologie et apocalyptique se différencie selon les écrits ; pour en parler « concrètement », il faudrait analyser chaque texte ou au moins chaque courant du Nouveau Testament. Dans le cadre de cette étude, je me limiterai à quelques points qui n'épuisent nullement les

1. A. SCHWEITZER, **Geschichte der Leben-Jesu-Forschung,** Tübingen, Ed. Mohr, 1913.
2. E. KÄSEMANN, « Die Anfänge christlicher Theologie », **Zeitschrift für Theologie und Kirche,** 57, 1960, pp. 162-185 ; trad.: «Les débuts de la théologie chrétienne», **Essais exégétiques,** Paris, Neuchâtel, Ed. Delachaux et Niestlé, 1972, pp. 174-198.

questions soulevées par le sujet, mais qui peuvent aider à en éclairer certains aspects. Il faut avant tout préciser la portée des deux termes.

la signification des termes

L'eschatologie paraît facile à décrire, tout au moins du point de vue étymologique : c'est un savoir sur les choses ultimes, sur la réalité définitive de l'homme et du monde. Mais il est clair que le problème qu'elle pose ne se résoud pas au niveau d'une définition étymologique, mais renvoie à la justification épistémologique d'un tel savoir.

En quoi l'apocalyptique représente-t-elle quelque chose de différent ? Une définition partant de l'étymologie ne nous aiderait guère. Du point de vue formel, il s'agit d'un *genre littéraire* qui naît à l'intérieur d'un contexte politico-religieux bien déterminé du judaïsme, aux commencements du IIe siècle avant Jésus-Christ. Le terme de *genre* essaie de subsumer les formes particulières et de souligner les caractéristiques générales d'un type de littérature. Il faut reconnaître que, malgré les tentatives répétées de faire une liste de ces caractéristiques, on n'est pas encore parvenu à rendre compte de manière satisfaisante des éléments typiques de l'abondante écriture apocalyptique.

Comme éléments formels, on cite la pseudonymie, les visions fantastiques, les résumés de l'histoire passée projetés au futur, le langage riche en images. Les éléments de contenu regroupent la doctrine des deux mondes — l'actuel et le futur —, le pessimisme profond, l'espérance transcendante, l'universalisme de la vision historique, le déterminisme, l'attente de la fin imminente. Une telle caractérisation a une valeur relative, mais non négligeable : elle permet de repérer d'importants éléments de l'apocalyptique comme phénomène littéraire, lequel est d'ailleurs extrêmement complexe et ne se laisse pas réduire aux caractéristiques mentionnées. Ce n'est pourtant pas l'objection la plus importante. Le problème majeur réside dans la difficulté à aborder un phénomène historique aussi dense que l'apocalyptique en considérant seulement ses caractéristiques formelles et le contenu de son expression littéraire.

Au lieu d'en donner une définition précise, peut-être vaudrait-il mieux essayer d'identifier l'expérience de base qui a donné naissance au phénomène. Ce faisant, je me limite à l'apocalyptique juive au temps de sa naissance et de son influence sur le Nouveau Testament. Les affirmations suivantes demandent à être prises comme des hypothèses de travail, qui exigeraient d'autres justifications qui ne peuvent être apportées ici. Elles conservent donc leur caractère hypothétique.

une espérance née de l'oppression

L'apocalyptique implique une forme de l'espérance déterminée par la certitude qu'un acte de Dieu dans l'histoire mettra fin au temps et au monde présents et donnera naissance à une terre nouvelle où les élus jouiront du salut. Cette forme d'espérance suppose qu'il n'y a, dans l'état actuel du monde, aucune possibilité que le salut s'y accomplisse. Par rapport à la perspective vétérotestamentaire, il se produit ici un profond changement du contenu de l'espérance. Celle du prophétisme et du messianisme, qui implique une réalisation terrestre de son contenu, est pratiquement abandonnée; dans certains cas, elle est transformée et amenée à un niveau différent. On parle alors du « Fils de l'homme », personnage céleste qui arrivera à la fin des temps. On ne renonce point à l'attente du Roi-Messie de la Maison de David, mais la figure acquiert des traits nouveaux qui trahissent une tentative de combinaison avec ceux du Fils de l'homme.

Le contexte historique à l'intérieur duquel naît l'espérance apocalyptique, et la littérature qui l'exprime sous des formes diverses, rendent compréhensible l'apparition du phénomène. La communauté juive vit sous l'oppression politique du régime helléniste, en l'occurrence sous les Séleucides. Là commence un processus d'hellénisation du Moyen Orient, dont le judaïsme palestinien, en tant que porteur d'une forme très spécifique de culture et de religion, ne peut pas être exclu. Dans certains cercles juifs, l'assimilation culturelle va si loin qu'on renonce même à la Tora comme centre de la vie religieuse et qu'on adopte les critères de vie de l'hellénisme.

Cette expérience historique faite d'impuissance politique, d'abandon de la Loi, bref, du danger que ce peuple qui se considérait comme élu perde son identité fit naître l'*espérance eschatologique* de l'apocalyptique. Il s'agissait en dernier ressort de lui faire apporter une réponse au problème de la théodicée : le Dieu des promesses ne se laisse pas vaincre par l'infidélité de l'homme. Lui reste fidèle et capable d'accomplir ce qu'il a promis, mais il ne le fera pas dans le cadre de notre histoire, mais dans un monde nouveau, en créant « une terre nouvelle et un ciel nouveau ».

L'important, c'est que, soumis à cette expérience historique qui s'est exprimée à travers des apocalypses, Israël pense pour la première fois en termes proprement eschatologiques. L'apocalyptique fut donc la première forme, nécessaire, de l'eschatologie naissante : elle fut une façon de conceptualiser le fait qu'une réalité définitive ne peut pas être changée par le temps ou détruite par la corruption.

recentrage christologique

La caractéristique de l'eschatologie néotestamentaire est l'affirmation, basée sur la confession de foi christologique, d'une réalité définitive qui existe déjà sans que pour autant l'histoire arrive à sa fin. Son expression la plus ancienne dans le christianisme primitif est apocalyptique : les premières formules de la foi christologique ne sont compréhensibles que dans le cadre de la pensée apocalyptique. Confesser que « Dieu a ressuscité Jésus d'entre les morts » suppose la foi en la résurrection des morts, qui dans l'Ancien Testament est très marginale et apparaît uniquement dans le contexte de la littérature apocalyptique (Dn 12, 1-2). Cette formule de foi attribue à la personne de Jésus une plénitude de vie indépassable : donc ce qui pour le judaïsme — tout au moins à l'intérieur de ses tendances les plus représentatives — allait arriver à la fin des temps comme signe du commencement d'un monde nouveau et qui vaudrait pour tout le peuple élu, se voit anticipé dans la résurrection de Jésus d'entre les morts.

Mais l'influence de l'apocalyptique ne se réduit pas à la foi dans la résurrection de Jésus. La structure fondamentale de la christologie néotestamentaire est également enracinée dans le monde de la pensée apocalyptique : l'attente du retour du Seigneur, la christologie du Fils de l'homme, l'arrivée imminente de la fin avec la résurrection de tous les fidèles chrétiens déjà morts (1 Th 4, 13-18 ; 1 Co 15), tous ces concepts et ces représentations ne sont compréhensibles que sur un fond apocalyptique.

Il faut enfin tenir compte d'une donnée essentielle : la qualification eschatologique de la confession de foi christologique a une projection salvifique. Sans abolir la condition faillible de l'homme, ni les conditionnements de son existence historique, une *réalité du salut* est à l'œuvre dans l'histoire ; pour qu'elle devienne totale, l'individu doit participer à la victoire de la vie sur la mort (non seulement dans son esprit, mais dans sa totalité corporelle), mais il se trouve dès maintenant dans un régime salvifique. S'il vit déjà à la lumière du salut réalisé, encore faut-il qu'il lui reste fidèle. Toute éthique chrétienne repose sur ces deux aspects.

Si l'on considère l'eschatologie du Nouveau Testament sous cet angle, on comprend que l'apocalyptique juive ne puisse pas rendre compte de tout son contenu. Toute affirmation d'une réalisation *historique* du salut contredit profondément la tendance de l'apocalyptique, qui n'attend plus rien de ce monde. On dira donc que toute forme d'apocalyptique a quelque chose à voir avec l'eschatologie, mais non pas que toute eschatologie doit passer par l'apocalyptique.

Lorsque Paul parle d'une « nouvelle création », désignant ainsi uniquement l'existence du croyant « dans le Christ » (cf. Ga 6, 15 ; 2 Co 5, 17), il voit déjà accomplie dans l'histoire une réalité que l'apocalyptique, lieu où naquit l'espérance d'une nouvelle création, désigne comme n'appartenant plus à l'histoire de ce monde. La qualification eschatologique du salut dans le temps fait appel dans ce cas à un concept apocalyptique, mais en le sortant de son contexte et de sa signification originels.

Paul se serait-il écarté d'un mode de compréhension proprement apocalyptique ? En adoptant des termes spécifiques de ce genre littéraire, les sacrifie-t-il chaque fois à une interprétation totalement nouvelle ? Des textes comme 1 Th 4, 13-18 ; 1 Co 15 ; Rm 8, 18-25 ; 13, 11-14 montrent que certains concepts typiquement apocalyptiques — l'attente de la fin imminente, la résurrection des morts à l'intérieur d'un cadre cosmique d'accomplissement du salut — occupent une place centrale dans son eschatologie. Cependant il ne serait pas exact de définir Paul comme un auteur apocalyptique sans plus. L'essentiel chez lui n'est pas donné sur le mode apocalyptique, mais par la confession christologique ; et c'est à partir d'elle qu'il faut comprendre sa réception de l'apocalyptique.

présence ou attente du salut

Il existe une série de textes dans lesquels la présence du salut est fortement accentuée. Bien entendu, ils n'arrivent pas à constituer une tradition continue. Mais l'*évangile* et les *lettres de Jean*, les *lettres aux Colossiens* et *aux Ephésiens* (on suppose ici qu'elles n'ont pas été écrites par Paul et que Ep dépend de Col), l'œuvre de Luc, accentuent, chacun à sa façon, la réalité actuelle du salut. On pourrait ajouter également les lettres pastorales, mais elles affirment moins la présence du salut que sa garantie par les structures de la communauté chrétienne, qui sont légitimées au moyen de la pseudonymie.

Ce n'est pas un hasard si, dans l'*évangile de Jean,* dans les *épîtres aux Colossiens* et *aux Ephésiens,* les éléments apocalyptiques se réduisent au minimum. S'ils sont repris, c'est sans valeur propre. Ce qui est transmis en fait, c'est une tradition, mais qui ne joue pas dans l'esprit de l'auteur un rôle d'importance (cf. Ep 1, 13 sv. ; 1, 21 ; 4, 30 ; 6, 13 qui contiennent des motifs apocalyptiques pauliniens, mais dépouillés maintenant de leur propre poids). L'eschatologie se réalise dans le présent de la communauté par l'obéissance à la Parole, dans la mesure où l'on demeure en elle (Jn), dans la réalité du Corps du Christ (Ep), ou simplement dans la réalité chrétienne (Col). Cependant l'affirmation de la présence du salut

ne conduit pas à une annulation du futur, comme s'il n'y avait rien à espérer dans le temps, ou comme si la plénitude du salut avait été donnée dans le présent. L'élément nouveau est le suivant : l'attente d'une fin imminente n'existe déjà plus ou se trouve fortement atténuée. Luc aussi transmet dans son *évangile* et dans les *Actes* un abondant matériau apocalyptique, mais il voit la réalisation du salut dans la réalité de l'Eglise qui est déjà arrivée jusqu'à Rome, c'est-à-dire qui a atteint les confins du monde.

Même s'il existe pour tous ces auteurs une eschatologie future (aussi bien dans l'*évangile de Jean* que dans la *lettre aux Ephésiens* !), elle n'est pas influencée par l'attitude d'attente qui caractérise l'apocalyptique [3]. Il s'agit à proprement parler d'eschato*logie* future, c'est-à-dire d'un *savoir* sur la réalité ultime de l'homme et du monde. En tant que savoir, elle peut être transmise sans problème d'une génération à une autre. En revanche, l'apocalyptique n'est pas qu'un savoir, elle implique également une *attitude* dans l'attente, et les attitudes, si elles veulent être authentiques, ne sont pas une simple imitation qui naît de la tradition, mais elles traduisent une réaction naturelle devant une situation déterminée. Il n'y a aucune raison pour que l'accentuation de la présence du salut conduise *nécessairement* à une relativisation de l'attente de la fin imminente. Paul fournit un exemple de la manière dont on peut maintenir la tension entre ces deux aspects. Mais il ne fait aucun doute qu'on tend facilement vers cette relativisation, et d'autant plus qu'on fait l'expérience du temps passé dans l'attente de la venue du Seigneur qui n'a pas eu lieu.

quand le savoir relaie la pratique

Cet ensemble de facteurs a joué un rôle important dans la formation d'une *eschatologie,* en tant que savoir sur la fin, un savoir qui répète les formules du passé (*Viens, Seigneur Jésus !*), sans pouvoir les confirmer par l'attitude correspondante.

La *deuxième lettre de Pierre* offre un exemple paradoxal de cette évolution. Il s'agit du dernier écrit du Nouveau Testament, composé entre les années 130 et 150. Dans la deuxième partie (3, 1-16) l'auteur polémique avec les moqueurs qui demandent ironiquement : « *Où en est restée la promesse de sa venue ?* » (3, 4). L'histoire suivant son propre cours apparaît ici comme le défi le plus fort à l'espérance du retour du Seigneur, puisque ses arguments sont les faits eux-mêmes.

3. Le fait de mentionner ces œuvres dans leur ensemble ne signifie pas que leurs différences soient négligeables, même en ce qui concerne la perspective eschatologique. On n'en retient ici qu'une certaine ligne de convergence.

L'auteur répond par le recours à différents thèmes : le monde présent continuera jusqu'au jour du jugement (3, 7) ; aux yeux de Dieu le temps « mondain » se voit relativisé (3, 8) ; si la fin n'est pas encore arrivée, c'est pour donner le temps aux pécheurs de se convertir (3, 9) ; le jour du Seigneur arrivera comme un voleur que personne n'attend (3, 10). Par ces raisons, l'auteur explique le retard de la parousie, tentant de rester fidèle à l'eschatologie du christianisme primitif. Mais il est clair que sa pensée théologique s'est beaucoup éloignée de l'horizon eschatologique des premiers temps. Les chrétiens étant reconnus « *participants à la nature divine* » (1, 4), le modèle de vie proposé se situe dans la tradition des lettres pastorales, non dans celle de Paul. La défense de l'eschatologie est ici la défense d'une doctrine plus que d'une pratique.

Etant donné qu'il s'agit d'un écrit polémique contre un groupe hérétique et qu'il est extrêmement difficile de préciser la position réelle des « hérétiques », comme il arrive souvent dans ces cas, où ce que l'auteur en dit correspond à des lieux communs de la littérature de controverse, on peut supposer que la défense de l'eschatologie primitive a dans cette lettre un but apologétique. Les doutes face à la venue du Seigneur constituent un motif pour démasquer les adversaires, pour les accuser d'avoir abandonné la vraie doctrine, et pour les menacer de subir les peines apocalyptiques au moment de la fin du monde.

Avec cet écrit s'achève le processus par lequel l'arrière-plan apocalyptique de l'eschatologie est abandonné graduellement pour laisser la place à l'eschatologie seulement comme *savoir sur la fin des temps.*

fonctions du discours eschatologique

Il y a dans le Nouveau Testament un nombre considérable de textes apocalyptiques (Mc 13 ; Mt 24 ; Lc 17, 22-37 ; 21, 7-36 ; 1 Th 4, 13-18 ; 1 Co 15 ; 2 Th, etc.), mais il existe un seul livre qui, par sa nature littéraire, s'appelle « Apocalypse ». Ecrit pendant la persécution de Domitien, ce texte est la réaction des communautés chrétiennes de l'Asie Mineure contre la tentative totalitaire de l'empereur qui prétend être adoré comme un Dieu. Les possibilités de résistance ne sont même pas considérées. Ce qui est important, c'est de témoigner de sa foi jusqu'à répandre son sang, dans la conviction que ce témoignage poussera Dieu à intervenir dans l'histoire et à mettre une fin définitive à la situation d'injustice (6, 10 sv.). A la fin, il y aura une inversion des valeurs présentes : ceux qui sont opprimés aujourd'hui règneront ensemble avec le Ressuscité pendant mille ans. Alors seulement arrivera la fin, avec la nouvelle création.

Comme tout texte chrétien, celui-ci part de la confession de foi, et donc aussi d'une situation de salut qui est déjà irrévocable. La victoire de Dieu sur le pouvoir du mal s'est déjà opérée dans le ciel (Ap 12). Le démon a une ultime possibilité d'action sur la terre, et il l'utilise à persécuter les élus, mais sa marge d'intervention est limitée dans le temps. Convaincue de la proximité de l'action future de Dieu, la communauté vit toutefois dans l'expérience de la persécution et de l'épreuve. On voit clairement ici que la littérature apocalyptique remplit une fonction de consolation importante dans une époque de crise. Dans ces circonstances, l'expérience du salut au présent est très précaire : bien loin d'inciter à s'installer dans ce monde, elle exige la prompte venue du monde futur.

Le discours eschatologique dans le Nouveau Testament n'a pas pour seul but de transmettre un pur savoir eschatologique. Il s'agit avant tout d'un savoir pratique qui, indépendamment de sa plus ou moins grande teneur apocalyptique, remplit différentes fonctions : en général, fondement de l'espérance (dans des mesures différentes selon les textes), expression de la valeur définitive de la christologie, interprétation de l'existence chrétienne dans le temps du salut (Ep, Jn), aide dans la lutte contre les adversaires de la foi (Col, Jude, 1 Tm, 2 Tm, Tt, 2 P), consolation dans la persécution (Ap, 1 P).

avoir ou non des arrangements avec l'histoire

Il est sans doute possible de parler d'une tendance naturelle à neutraliser l'influence de l'apocalyptique sur l'eschatologie, ce qui n'est pas nécessairement négatif du point de vue théologique. On interprétera alors l'eschatologie en termes plus anthropologiques, sans tomber dans les problèmes cosmologiques à propos desquels la théologie n'a, de fait, presque rien à dire. Etant donné l'impossibilité de raviver l'attitude d'attente d'une fin imminente, une réflexion de ce type permet un *arrangement* avec l'histoire, opération impossible dans l'apocalyptique. Il reste la possibilité d'exprimer le noyau de la réalité eschatologique qui est enfermé dans l'existence chrétienne, en évitant de passer par les images et les représentations apocalyptiques qui menacent de faire glisser le centre d'intérêt vers des détails périphériques. Mais la neutralisation de l'apocalyptique, qui entraîne la réduction de l'eschatologie à un savoir systématique sur la fin, comporte aussi de graves dangers qui affectent précisément le discours théologique. Cette neutralisation a pour prix à payer la neutralisation des possibilités de dénoncer et de contester le présent au nom du futur de Dieu.

D'autre part, on constate qu'au cours de l'histoire de fréquentes irruptions de courants apocalyptiques ont rempli d'inquiétude la communauté ecclésiale à cause de leur radicalité face aux questions posées par la réalité présente. Lorsque, vers le milieu du IIe siècle, l'Eglise commençait à répéter les formules de l'attente imminente de la fin, sans plus l'attendre réellement, le mouvement montaniste se chargera de lui rappeler que la fin est beaucoup plus proche qu'elle ne le croit. Les époques de grands changements où bascule ce qui était considéré comme sûr jusque là, voient retentir invariablement les proclamations au ton apocalyptique qui, par refus du présent, annoncent un monde totalement nouveau.

Le potentiel utopique de l'apocalyptique, en tant que mise en question de la réalité historique, apportera toujours un élément indispensable de tension dans la théologie et dans la vie de l'Eglise. C'est dans la mesure où elle est aiguillonnée par cette inquiétude que l'eschatologie chrétienne peut devenir ce qu'elle aurait dû toujours être : un savoir sur la fin qui aide à comprendre le présent à la lumière du futur de Dieu, et qui ne craint pas, par conséquent, de mettre en question les réalités et les structures actuelles, car ce qu'il attend toujours, c'est beaucoup plus.

Traduit par Ivan Almeida **horacio lona**

II

lire les signes de la fin

Aux difficultés inhérentes à toute approche de la Bible, s'ajoutent, dans le cas des apocalypses, celles qui tiennent à l'obscurité, à l'étrangeté et à la complexité de cette écriture où se joignent et se condensent les grandes formes littéraires de l'Ancien Testament. Les analyses et les commentaires proprement exégétiques des textes se trouvant aisément ailleurs, d'autres types de lecture sont proposés ici, chacun des trois s'exerçant sur un livre différent.

Obscurité de deux passages de Daniel : réécoutées d'une oreille avertie par la psychanalyse, les énigmes du rêve et de la vision ne se résolvent pas en quelque réponse claire, mais si elles indiquent au sujet où est son chemin d'être désirant et parlant, elles auront exercé sur le lecteur la même action décisive de révélation que sur l'auteur du livre.

Dans l'Apocalypse de Jean, l'étrangeté des images qui se bousculent défie toute logique rationnelle : pourtant elle seule peut évoquer l'irruption du « tout autre » au cœur de notre monde et elle offre le moyen qui convient pour parler de la fin de l'histoire. A ce titre, l'étrange aussi a rang de catégorie théologique.

On a moins l'habitude d'identifier comme apocalyptiques tels passages des évangiles et des épîtres qui ne se comprennent toutefois que dans ce courant. C'est le cas du dernier grand discours de Matthieu dont la complexité est analysée ici sur les bases de la méthode sémiotique. Sous le signe du Fils de l'homme, prophéties de la fin et paraboles du quotidien articulent étroitement l'histoire comme lieu du salut et le salut comme transcendant l'histoire. Là encore, la tension chrétienne se retrouve, parcourant l'eschatologie et l'enseignement parénétique : tenir et veiller, en sachant que la vérité de tout agir ne peut être reçue, au terme, que d'un autre.

l'énigme et son interprétation

reprise analytique des chapitres 2 et 7 du livre de daniel

Fondée sur une pratique de la psychanalyse, cette lecture de deux chapitres de Daniel *est commandée par leur fin : un roi qui reconnaît le Dieu des dieux, Daniel qui garde ces choses dans son cœur. Pour retracer le parcours de Nabuchodonosor et suivre le chemin de Daniel, la méthode consiste à se mettre à l'écoute des récits qui révèlent, par l'énigme, ce qui est au cœur du rêve du premier et de la vision du second. Interprète d'une Parole dont il est habité, Daniel témoigne de l'espace apocalyptique qui, en conjoignant des choses hétéroclites, signifie l'insolite et paradoxale présence de l'Autre parlant. Prenant acte de la naissance du sujet au champ de l'Autre, pareille lecture tente de rendre une intelligibilité nouvelle à l'apocalypse comme texte adressé à des parlants dont l'inconscient est à l'horizon du rêve ou des visions. Mais elle ne veut ni en être une interprétation de plus, ni en détruire l'énigme. Ainsi la foi qui s'inscrit dans le récit biblique et la question même de l'homme à la recherche du sens de sa vie débordent le strict champ de la psychanalyse.*

Ces pages supposent une lecture attentive des chapitres 2 et 7 de Daniel. Elles sont le fruit d'un travail de groupe et ont été écrites avec la collaboration de Jean Calloud *et de* François Génuyt (*membres du* CADIR).

> *« Les phrases d'un rébus ont-elles jamais eu le moindre sens, et son intérêt, celui que nous prenons à son déchiffrement, ne tient-il pas à ce que la signification manifeste en ses images est caduque, n'y ayant de portée qu'à faire entendre le signifiant qui s'y déguise ? »*
>
> (J. Lacan, Ecrits, p. 470)

Ce texte ne cherche pas à rendre compte de l'ensemble du livre de *Daniel*, pas plus que de la totalité des chapitres 2 et 7. De ceux-ci, il propose une lecture orientée par une question : celle de l'énigme dans son rapport avec l'interprétation. Nous retenons ici ce qui est nécessaire à la saisie et à l'illustration de cette interrogation. En effet, l'avancée de cet article

serait à mettre à l'épreuve d'une lecture du livre en son entier. Il resterait aussi à produire une situation rigoureuse de l'apocalyptique.

méprise sur le sens

L'interprétation serait-elle, par le *sens* qu'elle confère à l'énigme, une voie pour sortir de l'apocalypse par le truchement d'un savoir ? Tel est l'enjeu du début du chapitre 2. Si l'envie de comprendre trouble l'esprit du rêveur, c'est peut-être qu'elle est tentative de maîtriser imaginairement le désir de l'Autre, envie qui se sustente précisément du recours au visuel (images du rêve ou des visions) [1]. L'apocalypse, synonyme de fin dévastatrice des temps ou de catastrophe, s'opposerait à l'énigme conçue comme parole ambiguë, obscure ou insinuante. Mais dans un second mouvement, l'énigme vient en contrepoint de l'apocalypse définie, selon l'étymologie, comme dévoilement ou contemplation, inspiration ou révélation. Que cette dernière affectionne l'énigme, dans la mise en jeu de la structure, n'est pas sans rappeler la fameuse mangeuse d'hommes : la Sphinx, questionnant le passant — et Œdipe — sur l'origine et la fin du cycle de la vie, origine et fin présentes dans le livre de *Daniel.*

Comme Nabuchodonosor, nous n'avons de cesse de vouloir comprendre. D'où les méprises sur la question du sens, celui des rêves, notamment. La recherche du savoir (« J'ai rêvé telle chose, ça veut dire quoi ? ») fait fureur sur le versant qui privilégie le seul énoncé, jusqu'à se justifier du religieux. Ce registre favorise la signification : j'ai rêvé de chapeau, ça veut dire que je grandis, par exemple. Le rêve se fait alors, à rebours des écrits de Freud eux-mêmes, voie royale pour magnifier les vertus de *l'objet* : statue ou bêtes en tout genre. Pareille méthode repose sur un tableau de correspondances qui n'ont rien de baudelairiennes. Elle utilise une clé des songes ou une grille de lecture des signes.

Les deux chapitres étudiés présentement appellent à tout autre chose. Du reste, le roi va le découvrir : un Autre parle dans le rêve, ici le Grand Dieu. C'est l'autre versant, présent dans le texte de *Daniel*, qui se fonde, non sur la signification des choses, close sur elle-même, mais sur la *chute* du sens. L'effet de sens naît d'une pratique du « déchet », reste

1. L'Autre n'est pas une référence univoque dans la psychanalyse. Disons qu'il s'agit du « *lieu de la Parole* », « *témoin de la Vérité* », « *dans la dimension du Désir* ». Cet Autre de la structure n'est pas assimilable à Dieu, qui ne saurait s'y réduire. Mais le sujet (incarné) de la foi participe du fonctionnement psychique propre à notre condition de sujet du désir et de la Parole, si nous posons que Dieu parle.

vivant d'une opération où advient le sujet du désir, divisé entre l'énoncé — le récit du rêve, par exemple — et l'énonciation — la présence Autre qui habite le récit et se donne à entendre dans l'interprétation (2, 36-37) —. La question n'est plus celle de la signification de chaque mot pris isolément, mais celle de la présence d'un Autre qui parle dans le texte du rêve.

Selon cette conception, l'interprétation est mise en rapport des sujets les uns avec les autres parce qu'ils sont embrayés à l'Autre, dans l'assujettissement à son ordre. Telle est, de la naissance du sujet, la sujétion.

l'interprétation, mise en jeu de l'autre

Ce qui réunit les humains, c'est leur commune origine, leur relation à un Autre dont ils sont issus. Si pour le croyant — comme sujet de la foi (Parole) et non comme objet d'une croyance imaginaire —, Dieu est un interlocuteur effectif, il est pour tous un interlocuteur possible qui atteste l'extension insoupçonnée du champ de la Parole. Le sens n'advient que chez celui qui s'en dépossède et le partage : Daniel *communique* au roi le texte du rêve et son interprétation et il *écrit* le rêve et les « *visions de sa tête, sur sa couche* » (7, 1). Ces deux actes (dire au roi et écrire) participent de la fonction interprétante de Daniel. En effet, qu'un texte, un livre soient offerts à l'interprétation suppose l'inscription du désir de l'Autre dans un corps humain (sujet) ou dans un corps social (un peuple). Donner sens est comparable à l'acte de donner la vie par lequel se transmettent les générations, celles des sujets comme celles des rois. Ce n'est pas tant l'homme qui donne la vie ou le sens que la vie ou le sens qui se donne au monde à travers lui. Le sens que l'on donne à un texte relève du don de recevoir la parole qui nous a été donnée.

L'interprétation ne vise donc pas l'objet, son sens caché ou ce qu'il y a derrière, comme on dit. Elle est mise en jeu, à travers un texte, de l'Autre dans l'acte de parler. Engageant le désir, la naissance du sujet ne dépend pas de l'objet, mais de l'appel de l'Autre, tiers invoqué : « *Il y a un Dieu dans le ciel, qui révèle les mystères* » (2, 28)[2]. Ce que peut entendre Nabuchodonosor, c'est que la manifestation de Dieu n'enlève rien à ses mystères. Dans et par l'étonnement qu'Il suscite, Il manifeste sa proximité : Il est là. L'effet de sens n'est tel qu'en *surprenant* notre intelligence.

2. Dans **Violence et dérision** (Documents du Centre Thomas More), Denis Vasse le formule ainsi : « *L'être* (du sujet) *dépend de ce qu'il* ne sait pas, *de ce qu'il n'imagine pas, de ce qui l'appelle* » (p. 27).

Ainsi, chez Daniel, un *excès* de vue en appelle aux limites du voir, d'où l'insistance du trouble : « *Moi, Daniel, je fus grandement troublé dans mes pensées* » (7, 28), et du livre : « *Scelle le livre jusqu'au temps de la Fin* » (14, 4), qui témoignent d'un donner à entendre[3]. La demeure, l'habitation de l'homme sur cette terre s'enracine dans un limon de parole qui donne naissance et vie au surgissement du sujet.

I

le parcours de nabuchodonosor

Un roi, en proie au vif désir de comprendre l'un de ses rêves, animé par la rage d'un savoir insensé, va mettre au défi le savoir des devins. L'insistance du signifiant « découvrir », au début du chapitre 2, souligne la fonction de l'énigme pointant sa face obscure.

des astres au désir

Comme pour Œdipe aux portes de Thèbes, l'énigme est défi qui met l'interprète et le demandeur en péril de mort. En effet, les chaldéens tentent d'échapper à la sanction du roi, concernant leurs corps — « *Si vous ne me faites pas connaître mon rêve et son interprétation, on vous arrachera les membres* » (2, 5) — et leurs lieux d'habitation — « *Et on rasera vos maisons* » (2, 5) —. Ils déclarent forfait : la question est irrecevable. D'ailleurs, il faut avoir l'esprit bien troublé pour exiger des devins qu'ils trouvent, non seulement l'interprétation, mais le texte même du rêve. Seuls *les* dieux (2, 11) pourraient répondre, mais les devins ne leur font pas appel, et pour cause... Cette menace de mort faite aux chaldéens atteste aussi l'enjeu de vie et de mort pour le roi lui-même, dans la dimension de la vérité : je saurai que vous dites vrai, si vous dites le texte. « *Le rêve est sûr, et certaine l'interprétation* » (2, 45) vient en écho au verset 2, 5 cité plus haut. Cet excès dans la demande du roi — au regard des critères humains ou vis-à-vis des autres dieux — permet à Daniel d'intervenir et témoigne de la quête du désir de l'Autre : dans la question du roi, à son insu, le désir de comprendre concerne ce qu'il ne veut pas savoir.

3. Ce langage « *partout le premier* », dit M. Heidegger, offre prise à la mesure « *dans le recueillement d'un " percevoir " qui demeure un " entendre "* » (**Essais et Conférences,** Paris, Ed. Gallimard, 1978, p. 237).

Gagner du temps — « *Je vois bien que vous voulez gagner du temps, sachant que mon propos est proclamé* » (2, 8) — n'est pas équivalent à solliciter un *délai* (2, 16), ce que fait Daniel. De cette demande de différer (différance) va sortir une différence, la possibilité d'interpréter. Le délai est l'espace-temps nécessaire pour porter l'envie de savoir à sa dimension signifiante, relative au désir de l'Autre et à l'histoire de Nabuchodonosor. Au *me connaître* de la demande de savoir sur soi répond toujours l'opacité d'un *méconnaître* (position du roi au départ). La conception du temps des chaldéens consiste à gagner, grignoter, mordre sur la mort. Pour Daniel, le temps est lieu d'émergence du désir. Les rois passent et Dieu demeure.

Experts en lecture du sens, dans le ciel notamment, les chaldéens échouent. Avec eux, l'apocalyptique *via* l'écrit, conduit des astres au désastre, lequel est souvent projeté comme figure de l'apocalypse. Daniel, lui, va tenter d'aller du désastre (évité) au désir, qui dans la parole s'articule à la mort, soit au dés-être. En effet, la racine du mot « désir » nous ramène à *desiderare,* mot latin qui n'est point étranger aux constellations célestes et signifiantes (*sidera* : astres) Etre sidéré signifie être atteint par l'influence maligne des astres, frappé de stupeur. Tel est bien le roi face à la statue dans le rêve. De plus, « désirer la lune » dit bien ce qu'il en est de l'impossibilité de réaliser ce qui est au cœur du désir. Désirer, c'est « jouir » de l'objet exclusivement sous la forme des mots, et non pas réaliser le désir. La différence entre les deux conceptions en présence va d'une interprétation fondée sur les signes (art des chaldéens) à une autre référée au désir de l'Autre (Qui parle ?), condition de la naissance du sujet parlant. Par son acte, cette dernière dé-sidère pour laisser, précisément, à désirer.

naissance du sujet à un autre que lui

La révélation du mystère se fait en une vision nocturne (2, 19 sv.) dont la bénédiction *anticipe* le contenu et signifie la position de Dieu (2, 20-23) : le « *Dieu de mes pères* » a puissance sur les périodes et les temps, il fait tomber les rois et les établit, il est Un à travers la multitude des générations. Le verset 20 s'ouvre sur la référence au Nom de Dieu — sans image — par opposition au vu de l'image de la statue. Le rêve du roi au chapitre 2 est *en* Daniel, alors qu'au chapitre 7 Daniel est *dans* la vision. Dans le premier passage, il faut au roi un autre, interlocuteur de l'Autre, pour connaître « *les* pensées *de son cœur* » (2, 30). Et Daniel, porteur du rêve et de l'interprétation, ne va pas fonctionner à l'aide d'une clé des songes. Il inscrit dans l'histoire du roi un autre savoir, inconscient,

qui n'est pas constitué par l'accumulation de confuses histoires, mais tissé par l'articulation des signifiants de sa vie (de roi). Daniel interprète en disant au roi ce qui s'est prêté en lui durant une vision nocturne venue du Dieu du ciel.

Au chapitre 7, l'interprétation par un autre personnage est donnée dans le récit même de la vision. Daniel est interprétant avec Nabuchodonosor, n'étant pas pris par la captation de la statue, mais il est « interprété » dans la vision, ce qui modifie sa position. Dans les deux cas, les interprétations ne disent rien, si ce n'est qu'elles opèrent la mise en scène de l'Autre (le Grand Dieu). Interpréter, ici, c'est creuser le lit de la demande dans le tarissement de l'envie, pour qu'y naissent et s'y répandent la source et le flux du désir de l'Autre. Portant la parole, l'interprète témoigne que *le désir est* (*réalisé dans*) *l'interprétation,* non dans la fascination pour l'image de la statue (objet).

Dire : « *La tête d'or, c'est toi* », ça n'a pas de sens, mais c'est enjoindre au roi de traverser la représentation imaginaire qu'il a de lui pour aborder la représentation signifiante du sujet au champ de l'Autre. Sortant de la troisième personne, le *toi*, deuxième personne, en appelle au sujet, conformément à la découverte freudienne pour qui « *c'est la personne même du rêveur qui apparaît dans chacun de ses rêves* » [4]. Ce faisant, Daniel ne met pas le roi là où il peut se mettre lui-même ou être mis par les chaldéens, clos sur leur savoir-faire. Il le décentre de sa personne pour l'inclure dans la lignée des rois et royaumes, en leur succession. Interprète, il rappelle le sujet à sa singularité lorsqu'il a tendance à s'identifier à des images. Dans la chute de l'image, le sujet vient naître à un Autre que lui. Par l'interprétation, il est référé au Tiers (le Grand Dieu), Autre qui vient garantir la véracité du rêve et de l'interprétation (2, 45). « Sûr et certain », comme on dit dans le Midi. Daniel ne peut le dire que parce que Dieu parle en lui.

Que le rêve ait un sens a été découvert bien avant Freud qui, dans *L'interprétation des rêves*, se réfère à ses illustres prédécesseurs et les cite. Ce qu'il introduit de nouveau, c'est que le rêve parle, c'est-à-dire que, dans et à travers le texte du rêve, un Autre parle [5]. Que fait Daniel, si ce n'est, au-delà de la désignation (« *La tête d'or, c'est toi* »), donner à entendre *Celui* qui parle à travers le rêve *et* son interprétation. Par cette dernière, le roi apprend que quelqu'un va lui succéder, il s'entend par là-même

4. S. FREUD, **L'interprétation des rêves,** Paris, P.U.F., 1967, p. 278.

5. Freud fait remarquer l'importance du nom de *Joseph* dans ses propres rêves. Cf. **L'interprétation des rêves, op. cit.**, p. 413, note 1.

signifier sa propre mort : « *Et après toi se dressera un autre royaume* » (2, 39). Le désir n'apparaît jamais totalement dévoilé, pas plus que la vérité ne sort du puits nue et entière. Derrière ce qui est nommé, *toi*, se profile l'innommable, la mort, dont la prise en compte ménage l'espace d'un temps viable, disponible pour la louange (2, 47).

le passe temps d'une pierre

Deux *temporalités* sont en présence. Le récit du rêve est parcouru de *simultanéité*. Les différentes parties de la statue coexistent dans la stabilité. Mais la pierre fait chuter le tout en même temps : « *Alors se brisèrent,* tout à la fois,... » (2, 35). Dans l'interprétation, les royaumes se succèdent dans *l'histoire*. A la verticalité de la statue qui « *se dressait devant toi* » dans le rêve correspond, dans l'interprétation, l'horizontalité *des* royaumes successifs, anéantis, au profit d'*un* royaume « *qui jamais ne sera détruit* » (2, 44). La temporalité apocalyptique du rêve rejoint celle, historique, de l'interprétation dans leur rencontre en un seul instant : ils tombent tous ensemble. C'est dire que la fin (rêve) arrive à tout instant (interprétation), dans le renversement qu'opère la naissance. La fin ne coïncide pas avec la cessation de tel ou tel royaume particulier. Elle est contemporaine de tout moment de l'histoire. En ce sens, elle commande la lecture du livre. Elle circonscrit une durée. La succession ne permet pas de reporter indéfiniment la fin et le sens.

Ce faisant, l'apocalypse instruit une origine qui n'est pas de commencement, une fin qui n'est pas de terminaison. Si les « *songes du roi sont apocalyptiques en tous points* » (P. Beauchamp), c'est qu'ils rejoignent, entre autre, le royaume des limbes, du *non-réalisé*, du non-né, aire où se tient en attente pour nous justement l'inconscient (lequel ne s'en trouve en rien paré de quelque prétention eschatologique que ce soit). La fin dit ce qu'est l'inconscient comme savoir insu sur l'origine, pour autant que la fin de l'homme n'est autre que celle de son origine, ce qui n'autorise nullement à confondre l'une et l'autre. Troublante, l'apocalypse l'est, révélant à l'homme ce que, de lui-même, il ne veut ni ne peut savoir. L'énigme, comme trop-plein ou comble du sens, donne à *lire* un savoir déjà là, de toujours, à venir, insu ou méconnu, de structure en somme, ouvert aux effets d'après-coup. A tout moment, la petite pierre fait choir l'édifice entier et naître la montagne du royaume. On saisit pourquoi Nabuchodonosor qui a bien compris tout cela (!) élève une statue d'or, au début du chapitre 3. L'énigme se conjoint à l'errance.

Que s'est-il passé ? Le trouble lié au désir de comprendre met en arrêt le sujet face à l'énigme du désir de l'Autre, sans le savoir. Une pierre atteint la statue au lieu où elle est double, « *les pieds de fer et de terre cuite* » (2, 34), et dédouble le roi pour susciter en lui la division. La statue décomposée ouvre sur un vide d'objet, mais intime la présence de Dieu. Le jet dissout l'image, l'interprétation donne corps au sujet dans un devenir. La fonction interprétante du texte tient à ce que, échappant au savoir, le récit propose une autre scène, où, notre moi vacillant, se mettent à insister les signifiants de notre histoire. Enjeu de déplacement et de reposition du sujet. La disjonction du sujet d'avec l'objet du fantasme et sa conjonction avec l'Autre passent par l'opération de la castration symbolique. Il est des choses à *perdre* sur l'axe imaginaire du vu (moi-statue) ; d'autres à *entendre* du lieu de la Parole. L'effet de sens tient à ce que Daniel ne répond pas à la demande, mais la constitue, après coup, comme expression du désir de l'Autre. L'enjeu de reconnaissance du désir passe par la pierre au point où elle coupe le roi de la statue, emportée par le vent « *sans laisser de trace* ». Car dire : « *La tête d'or, c'est toi* » permet la déprise de cette image. La castration, marque toujours déjà effacée, se manifeste sous les espèces de ce qui choit : objet a, cause du désir, reste de l'opération signifiante de division du sujet, dans l'acte de sa naissance.

II

le chemin de daniel

« *Daniel cache son savoir du passé par des visions* », ce qui le conduit à donner *scène* à ce drame du passé comme dessein de Dieu [6]. Le chapitre 7 dessine le devenir des bêtes par la médiation de l'Ancien et du Fils d'homme, à l'aube des royaumes soumis à l'empire éternel. Reprenons quelques points dans la ligne de ce qui a été proposé jusqu'ici, sans épuiser bien sûr la fécondité du texte, nous centrant sur la place de Daniel lui-même.

Par le recours à une vision consignée dans l'écrit, incluant la mise en perspective du regard, Daniel passe par là où il est appelé à témoigner. Ayant reçu du don gratuit de Dieu son intelligence des choses du roi concernant « *ce qui doit arriver à la fin* » ou « *plus tard* » (2, 28-29), le voilà au chapitre 7 aux prises avec la grandeur apocalyptique, dans ce que la fin comme l'origine ont d'irreprésentable imaginairement. Contraste

6. P. BEAUCHAMP, **L'un et l'autre Testament**, Paris, Ed. du Seuil, 1977, p. 214.

où joue l'articulation de ce qui passe (*les* rois ou les royaumes) à ce qui ne passe pas (*le* royaume). Sa vision en appelle à un point d'interrogation, un ombilic invoquant une autre présence que la sienne, décentrant le sujet de ses images. En se donnant à lui, le sens l'affecte et l'atteint, car il désigne le « *temps de la fin* ». Il garde ces choses dans son cœur. Il a peut-être entendu sans comprendre.

bête et tête d'or

Risquons une hypothèse : sans occuper exactement la même fonction, la quatrième bête est ici en lieu et place de la tête d'or du chapitre 2. Elle en a, par la corne dotée d'yeux et d'une bouche, certains attributs[7]. Elle produit un effet particulièrement insistant et fascinant sur Daniel. Pourquoi ? Elle est des quatre la plus bête, celle qui sera détruite et livrée au feu, alors que les autres bénéficient d'un *délai* de vie. Les trois autres sont dotées d'un signe du langage qui fait la *différence* avec celle-là : *comme.* En effet, les trois premières sont *comme* un lion, pareille à un ours ou comme un léopard, ce qui signifie précisément ce qu'elles ne sont pas. La description qui en est faite le confirme. Ce « comme » les rend libres pour une représentation signifiante, récupérables en quelque sorte. Dans le repérage signifiant, elles ont, par ce « comme », parenté avec le Fils d'homme (7, 13). Ceci a une incidence sur Daniel : l'affectation du « comme » aux trois premières bêtes élimine pratiquement tout risque d'identification, tandis que la dernière, libre de tout signifiant pour la représenter, offre une possibilité accrue pour les investissements fantasmatiques de Daniel.

Le texte insiste sur cette captation par la bête la plus réelle, mais la moins dotée d'humanité. Tandis que les autres tentent de s'élever, elle est bouche dévorante, bulldozer écrasant face à Daniel, le sage qui prête sa bouche à la parole. Il est devant une parodie de bouche : elle ne parle pas, mais fait beaucoup de bruit. Ce qui menace Daniel en l'attirant, c'est de prendre la place de cette bête, avant la transformation opérée sous la venue de l'Ancien. C'est elle qui lui fait le plus signe et risque de l'assigner à la fascination de l'image, s'il faisait corps avec elle. Quand seront désignées, explicitées sa place et sa fonction dans l'ordre de la parole, elle ne survivra pas et sa place sera remaniée. A la différence de Nabuchodonosor, *réellement* capté par l'image de la statue au point de ne pouvoir dire le rêve, Daniel est *virtuellement* identifié à la quatrième bête.

7. Le mot « terrible » se retrouve pour l'une (2, 31) et pour l'autre (7, 7).

Le feu, auquel la bête effrayante est livrée juste avant, brûle sans consumer les roues du trône de l'Ancien. Pour le rêveur, ce qui était quatre devient trois, laissant la place au Fils d'homme. Là où Daniel pouvait s'identifier, il y a chute. Celui qui vient de prendre place échappe aux caractéristiques des bêtes, sans avoir toutefois celles de l'Ancien. Le déplacement du Fils d'homme s'opère dans l'espace intermédiaire des nuées ; entre la mer d'où se lèvent les bêtes et la terre où règneront les royaumes. Ce déplacement dans l'espace le conjoint au don de l'empire, entre l'Ancien en haut et les réalités terrestres : peuples, nations et langues. Au Fils d'homme est conféré un empire (à jamais) en contrepoint d'une puissance confisquée aux bêtes (contre un délai de vie).

d'une chute au peuple : fils d'homme

L'interprétation répond à une demande de *dire* la vérité de tout cela et elle sort de la bouche d'un de ceux qui se tiennent là (7, 16). Au chapitre 2, on avait un roi puis des sujets, ici les bêtes sont des rois. La demande de Daniel concernant la bête lui fait refaire tout le récit la concernant. L'interprétation lui répond par ce qu'elle fait (7, 23 sv.). Elle devient symptôme de la successivité, de ce qui passe et qui détruit, jusqu'à être anéantie.

Retenons enfin que la figure du Fils d'homme permet le passage au peuple. Elle acquiert de ce fait une fonction plurielle, collective. C'est du renoncement à l'objet du désir que le monde peut se donner comme monde, le temps comme histoire des royaumes ordonnés au temps des rois, subordonnés à un royaume qui « *subsistera à jamais* » (2, 44). On a un « *empire éternel* » (7, 14). Le royaume est attribué aux saints par la médiation du jugement de l'Ancien, figure du pur par excellence, s'opposant au mélange énigmatique des bêtes et de leurs exactions.

Le Fils d'homme devient non pas roi, mais peuple. Si les bêtes participent de l'indifférencié excessif, les saints sont peuple où est garantie l'unité dans la multiplicité. Ils sont le lieu de la plus grande extension et de la plus grande singularité. Le passage de l'un au peuple s'opère par la référence au Très Haut : unique ordonnant les milliers. Si la métaphore du chapitre 2 est nettement temporelle, celle-ci est aussi géographique. Où est alors la place de Daniel ? Non au lieu de la quatrième bête, mais dans le peuple des saints comme leur compagnon. Ce qui fait peuple n'est donc pas l'attachement à la chose imaginaire (bête), mais le rapport établi avec le Très Haut. C'est même dans la chute de cet attachement réel (Nabuchodonosor) ou virtuel (Daniel) que peut naître le lien de Parole qu'ordonne le maître des rois et de l'empire éternel.

voir, écouter, interpréter

Dans ce passage, Daniel est divisé entre ce qu'il sait faire, lui qui « *possédait le discernement des visions et des songes* » (1, 17) et ce qu'il entend. L'interprétation procède par *l'articulation* du vu en mots, en dit : « *Tu regardais* », « *Je regardais* » rappellent la prégnance visuelle du dispositif. C'est cette captation visuelle qui rend compte également de la nécessité de dire le rêve *et* son interprétation au chapitre 2. Le roi devenu tout œil n'a pas forcément perdu la mémoire, mais bien plutôt la possibilité de dire ce qu'il a vu, de désigner le « *terrible à voir* » (2, 31), signe de l'effroi. En ce sens, le seul fait de raconter un rêve a déjà valeur interprétante, pour autant que le récit articule en mots l'énigme que le rêve contient. De même, Daniel a la bête dans l'œil, « *terrible, effrayante* » (7, 7), regard redoublé au sein de la vision. L'interprétation fait jouer l'objet visuel, mis en scène comme lieu d'une parole possible. Cet objet en appelle à une parole qui m'en remette à une vision de moi qui n'est pas mon image. La vision, au sens strict, n'est pas ce que je vois, mais l'interprétation du vu dans laquelle surgit autre chose que le vu : un entendre. « *Parler alors, c'est interpréter ce qui s'entend à travers ce qui se voit.* »[8]

Dans les deux chapitres, l'interprétation, en désignant l'objet et en lui conférant ainsi une place dans l'imaginaire, réinscrit le sujet dans une histoire, celle d'un peuple notamment. Elle articule les signes contemplés en leur valeur signifiante. Ce que la vision suggère, l'interprétation le déclare. Ce faisant, elle dé-signe : la tête d'or, les bêtes devenues rois, signifient donc des royaumes qui finiront sur le fond de l'empire éternel. Ainsi s'ordonnent l'un et le multiple, chacun et le peuple, les rois et le royaume. Dans ce fil, écouter et interpréter se lient. Ecouter consiste à *prêter* à l'autre l'ouverture à l'Autre que *porte* son discours, sans le savoir souvent. Portant la parole, au nom de l'Autre, l'acte d'interpréter revient à *prêter,* entre les images ou les mots devenant par là signifiants, un sens. L'inconscient témoigne d'un autre savoir, qui est *énigme*, résidant pour l'être parlant dans ce qui s'articule.

la réponse est encore énigme

L'énigme apocalyptique invite à l'interprétation, qui n'est pas de faire sortir la vérité cachée comme un pantin de sa boîte. Ainsi une vérité dite par métaphore reste moins voilée que celle qui s'énonce dans la cohérence du discours du savoir. Du reste, celle-ci est-elle encore vérité ?

8. D. VASSE, **Le poids du réel : la souffrance** (Dossiers du Centre Thomas More), p. 6.

L'interprétation ne procède pas du déchiffrage du sens, mais bien plutôt d'un *défrichage,* visant à faire surgir un signifiant. Par là, elle n'est pas ouverte à tous les sens, mais elle vient susciter chez le sujet la mise en rapport avec le signifiant (qui est non-sens) qui le représente pour un autre signifiant auquel il est assujetti. Réintroduisant l'hétéronomie, l'interprétation est l'acte qui, entretenant l'équivoque, conserve la fuite du sens. Elle participe du refus. « *A l'énigme, elle répond par une autre énigme* »[9] ou, pour le rappeler avec Lacan : « *L'interprétation psychanalytique n'est pas faite pour être comprise ; elle est faite pour faire des vagues* »[10], — des vagues à l'âme, parfois, dans l'océan de nos certitudes, ajouterons-nous à propos de l'énigme apocalyptique.

Le rêve, la vision sont dotés d'un point d'interrogation : quelque chose est dans ce rêve, dans cette vision, dont il ou elle est le signifiant. La formule du rêve, du rébus est celle de l'énigme. L'interprétation se confond avec l'acte de dire. Quoi ? Une autre énigme en quête d'une vérité nouvelle. Ainsi la réponse est la véritable énigme qui donne sens et portée à la demande. Il ne s'agit pas de sortir du sens : d'en donner (comme on dit : « Je lui ai tout sorti ») ou d'y échapper, mais, il s'agit de se mouvoir au sein du chemin que trace l'énigme, qui, comme tout chemin, « *tient à la fois du ferme et du mobile* »[11]. Dans ce fil, et ces deux textes en témoignent, l'interprétation ne détruit ni n'abolit l'énigme. Au contraire, elle l'instaure dans sa vraie fonction d'être parlante au cœur de chacun.

Le texte apocalyptique, comme toute énigme, met l'interprète face à une alternative. Soit laisser le texte persister, insister, et lui résister, instaurant par là même un savoir. Soit le perdre, le laisser choir pour y entendre l'Autre, pour y trouver une autre énigme. Il est alors *ouvert.* Nous pouvons consentir à sa résonance en nous dans le silence de l'écoute, laisser revenir le texte en nous, en cette zone de silence où la parole éclot sans enclore.

Que me veut l'Autre ? résonne en nous, ponctuant le défaut de tout dernier mot au terme du parcours. Dieu, au-delà des mots. Alors, je peux dire : « *La fin est le nom qu'il va falloir donner à l'*aujourd'hui. »[12] Au cœur de la vision ou du rêve repose la révélation de ce mystère : *cela aura été* — dit, porté par la Voix.

joël clerget

9. J. D. NASIO, **L'inconscient à venir,** Paris, Ed. Bourgois, 1980, p. 155.
10. J. LACAN, « Conférences et entretiens dans les universités nord-américaines », **Scilicet,** Paris, Ed. du Seuil, 1976, p. 35.
11. P. BEAUCHAMP, **Psaumes nuit et jour,** Paris, Ed. du Seuil, 1980, p. 148.
12. P. BEAUCHAMP, **L'un et l'autre Testament, op. cit.,** p. 70.

l'étrange dans l'apocalypse: une catégorie théologique

*Le dépaysement que le lecteur actuel éprouve devant l'*Apocalypse *s'explique en partie par le fossé culturel qui le sépare du langage biblique et surtout du genre littéraire apocalyptique. Pourtant, dans ce livre, l'étrangeté n'est pas seulement accidentelle ; elle en est une catégorie essentielle dans la mesure où l'originalité de son message ne peut passer que par des images qui ne satisfont pas l'œil raisonnable, mais veulent ouvrir sur le mystère du Dieu Sauveur. Ainsi les coordonnées selon lesquelles le salut se réalise, l'espace et le temps, sont-elles constamment bouleversées et les règles de leur logique transgressées. L'étrange dans l'*Apocalypse *n'est donc ni fortuit ni gratuit : il fait signe aux croyants pour qu'ils reconnaissent l'intervention du Tout Autre dans le monde et qu'ils chantent la création nouvelle.*

Etrange, l'*Apocalypse* l'est assurément. Un peu trop même à notre goût. Et nous comprenons qu'on ait hésité (dans les premiers siècles ; Luther...) à accepter dans le canon de pareilles fantasmagories. Mais il faut immédiatement poser la question : s'agit-il d'une véritable étrangeté, ou bien notre appréciation n'est-elle due qu'à la distance culturelle qui sépare ce livre de notre situation ? Il faut reconnaître que deux éléments jouent ici un rôle capital.

un langage biblique

Notre culture biblique s'évapore au soleil de l'histoire et nous laisse devant ce monde d'images et d'allusions, incapables d'en percer le sens, ni même de déceler l'existence de ces références. Il est clair que ses premiers lecteurs, bons connaisseurs de l'Ancien Testament, n'éprouvaient pas autant de difficultés que nous à en comprendre les images et les mots. Prenons quelques exemples.

Lorsque les contemporains entendaient un texte grec incorrect dont voici l'équivalent français : « *Grâce et paix vous soient données* de la part Celui *qui est, qui était et qui vient* » (Ap 1, 4), ils devaient immédiatement penser au nom de Dieu, tel qu'il est révélé à Moïse devant le buisson ardent : Celui qui est. Et ce nom mystérieux, trop sacré pour

être plié aux lois de la grammaire, ne pouvait être que le sujet de toute révélation.

Quelques pages plus loin, voici la première grande vision (Ap 4) : le ciel s'ouvre et un trône apparaît, porté par quatre animaux étranges. Sur le trône, rayonnant d'une gloire indicible, quelqu'un siège. La quasi-totalité des détails est directement empruntée au premier chapitre du livre d'*Ezéchiel.* Cette vision, fort connue et vénérée dans le judaïsme de l'époque, y était traditionnellement comprise comme la révélation de Dieu lui-même siégeant en roi sur le monde de sa création symbolisé par les quatre animaux (dont la tradition chrétienne ultérieure fera le Tétramorphe, c'est-à-dire le symbole des quatre évangiles).

Les premiers lecteurs n'abordaient donc pas ce chapitre avec le total dépaysement qui est le nôtre : ils savaient de quoi il s'agissait et l'intention du texte leur apparaissait aussitôt clairement. Là où la mystique juive voulait voir une révélation ésotérique de l'être même de Dieu, l'*Apocalypse* affirme que le dernier secret, c'est d'adorer le Créateur pour avoir envoyé le Sauveur (ce sera l'apport du chapitre 5).

De même, lorsqu'on nous présente avec un grand luxe de détails étonnants un personnage mystérieusement nommé « la Grande Prostituée » (Ap 17 et 18), les contemporains ne devaient éprouver aucune difficulté pour transposer ce langage cryptique dans le concret de leur univers quotidien : les prophètes les avaient habitués depuis longtemps à l'image de la prostituée, symbole d'un royaume, d'un peuple ou d'une ville rebelles au seul vrai Dieu. Quand ils entendaient en outre que cette femme avait établi son trône sur sept collines, le portrait devenait d'une évidente ressemblance : il s'agissait de la Rome impériale idolâtre, fièrement campée sur ses sept collines, incarnation même de l'Empire. La conclusion s'impose : pour ceux à qui les mots et les images de l'Ancien Testament sont langage familier, l'*Apocalypse* perd une grande partie de son mystère.

un langage apocalyptique

Pourtant l'Ancien Testament n'emploie que très épisodiquement des images et des mots aussi curieux. Ou, plus exactement, on ne les y trouve que très rarement réunis en des ensembles aussi homogènes. Il n'est que de comparer dix pages d'un prophète et dix pages de ce livre pour s'en convaincre.

Ainsi nous découvrons un deuxième élément : l'*Apocalypse* est une apocalypse. Il ne s'agit pas tout à fait d'un truisme ! Il a existé dans le

judaïsme du premier siècle avant et du premier siècle après Jésus-Christ toute une série d'écrits qui disent être des apocalypses et qui ont en commun un certain nombre de caractères formels que le nôtre a simplement repris. Tous ces livres rapportent des visions dont les stéréotypes se dégagent sur fond vétérotestamentaire.

Quelques exemples : on sait que la figure de l'agneau n'est pas inconnue dans l'Ancien Testament. Le livre de l'*Exode* décrit dans le détail le sacrifice de l'agneau pascal, son origine et son efficacité. Pourtant ce symbolisme pascal ne suffit pas à rendre compte de la figure de l'agneau dans l'*Apocalypse* : il est bien immolé, sacrifié, mais il est aussi un vainqueur, un conquérant qui écrase ses ennemis et règne en maître incontesté. Ces dernières harmoniques ne deviennent claires que lorsqu'on prend conscience que la littérature apocalyptique avait développé dans ce sens le rôle et la signification de l'agneau, y trouvant le symbole d'un personnage (généralement le Messie) triomphant au nom de Dieu.

Peut-être doit-on retrouver à l'arrière-plan d'un des passages les plus obscurs du livre la trace d'une spéculation apocalyptique juive dont nous connaissons encore quelques échos conservés par des écrivains chrétiens du deuxième siècle : le passage sur le règne de mille ans que les élus vivront avec le Christ avant l'achèvement dernier (Ap. 20). Ce *millenium* correspond sans doute au royaume messianique dont une solide tradition juive disait qu'il durerait autant que le séjour des premiers hommes au paradis, qui a duré juste un peu moins de mille ans, selon la *Genèse*. Il est donc parfaitement possible que ce chiffre, qui éveille en nous tant de curiosité, ait seulement dit aux chrétiens du premier siècle : le royaume du Christ est la réparation de la chute ; il accomplit ce dont le paradis était seulement la prophétie ; maintenant l'homme peut vivre tout près de son Dieu.

Tout le métier de l'exégète consiste à tenter de combler un peu le fossé culturel qui nous sépare de l'auteur de ce texte. Si ce fossé nous apparaît plus profond que pour aucun autre livre du Nouveau Testament, il n'est pourtant pas d'une autre nature. On n'y rencontre aucun problème véritablement différent de ceux que soulève la lecture de tout document ancien et qui sont plus ou moins faciles à résoudre. Si la science échoue parfois à trouver la solution, on peut espérer réussir demain là où nos devanciers ont dû renoncer.

I

une étrangeté essentielle

Ce constat théoriquement assez satisfaisant pour l'esprit ne peut pourtant pas prétendre rendre compte de toute la réalité apocalyptique dans sa complexité. Nous allons maintenant découvrir des étrangetés qui ne se laissent pas réduire par une recherche historique et littéraire telle que l'exégète peut en mener. Et cela pour une bonne raison : ces étrangetés ne ressortissent pas au domaine culturel. Il s'agit de difficultés d'autant plus réelles qu'elles sont inhérentes à ce livre, qu'elles sont dues à l'activité rédactionnelle de l'auteur et que tant leur nombre que leur importance font douter que l'on soit devant un phénomène fortuit. Sans doute résultent-elles plutôt d'une volonté délibérée du voyant.

des images signifiantes

Tout d'abord une remarque générale : l'*Apocalypse* regorge d'images qui doivent être prises comme des symboles ou des termes de comparaison. Or, très souvent, ces images sont volontairement relativisées par des formules du genre : je vis quelque chose *comme...*, qui *ressemblait* à..., qui avait l'*apparence* de... Tout se passe comme si le voyant voulait d'emblée attirer notre attention sur le fait que l'image n'a pas d'importance en elle-même ; elle est du reste souvent approximative et ambiguë. Seule compte sa signification.

Cette constatation est capitale. Elle peut se vérifier lorsqu'on essaie de représenter les scènes décrites ; la figure du Fils de l'homme qui apparaît dans la vision inaugurale pose, dès le début, un réel problème (Ap 1, 12-16) : comment représenter ce personnage dont une épée sort de la bouche ? Toutes les solutions imaginées par les artistes sont grotesques, non qu'elles soient malhabiles, mais parce qu'elles confondent les genres et prennent pour une description iconique ce qui n'est qu'une indication significative. En fait, le détail se réfère aux textes prophétiques qui comparent la parole de Dieu à une épée qui tranche dans le vif et pénètre jusqu'au plus profond de l'homme. Dire qu'une épée sort de la bouche du Fils de l'homme, c'est laisser entendre que sa parole doit être prise comme parole de Dieu. Ce que les représentations figurées échouent totalement à signifier.

Dans la vision de la grande liturgie céleste, un groupe de personnages joue un rôle important : les vingt-quatre anciens (Ap 4 et 5). Ici encore

l'iconographie met en lumière le caractère très spécial de l'image : comment représenter ces célébrants dont il est dit (successivement, il est vrai, mais d'une succession immédiate) qu'ils enlèvent leurs couronnes pour les déposer devant Dieu, qu'ils tiennent une coupe à la main... ainsi qu'une harpe ! L'artiste est acculé à choisir une représentation possible. Mais il est, du coup, condamné à laisser perdre un de ces éléments hautement significatifs. La vision veut exprimer que ces anciens ont un rôle actif dans la sainte liturgie qui célèbre Dieu comme créateur et comme sauveur. C'est pourquoi ils tiennent ces instruments liturgiques par excellence que sont les harpes, et les calices qu'ils présentent, et dans lesquels brûlent des parfums, sont réputés être l'image de la prière des fidèles. Du coup, on comprend que ces anciens sont, d'une manière ou d'une autre, les représentants des croyants dans cette célébration. Quand on ajoute qu'ils sont couronnés et qu'ils déposent au pied du seul grand Roi les marques de leur souveraineté, il devient tout à fait clair qu'ils participent à la royauté de Dieu et qu'ils le confessent. Et c'est un nouveau point de contact avec les fidèles dont il est dit à plusieurs reprises qu'ils sont prêtres et rois (Ap 1, 16 ; 5, 10).

Ainsi, loin d'être une accumulation d'images insouciante de cohérence, la vision laisse entendre un son majeur, accompagné de ses harmoniques : l'homme peut participer à l'adoration que l'univers entier doit à son Dieu. Dans le culte de l'Eglise, le chrétien peut se reconnaître pour ce qu'il est en vérité : un être qui chante le salut qui fait de lui un vainqueur, un roi, un prêtre admis dans la sainte présence de Dieu.

D'emblée, voilà les grandes affirmations de la foi posées avec fermeté. La suite des visions se souciera d'en monnayer le sens et proposera d'en dégager les implications concrètes dans la vie quotidienne des chrétiens auxquels s'adresse le livre. Il vaut la peine de prendre encore quelques exemples, car nous touchons là au cœur même de l'*Apocalypse*.

le messie vainqueur

Le grand combat eschatologique est mené par un cavalier céleste à la tête de ses armées contre les puissances ennemies commandées par la Bête (Ap 19, 11 sv.). Le cavalier est évidemment le Messie, mais le texte, en le présentant, s'embarrasse dans des descriptions contradictoires. En effet, le cavalier porte un nom qu'il est seul à connaître (v. 12), mais le v. 13 donne aussitôt ce nom secret : « Parole de Dieu ». Un peu plus loin, on précise qu'un nom est inscrit sur son manteau et sur sa cuisse : « Roi des rois et Seigneur des seigneurs » (v. 16).

Sans chercher ici à expliquer tous les mystères du texte, je voudrais attirer l'attention sur ce problème majeur : le nom du Messie est à la fois secret et proclamé, et de plus il est double. Partons de ce dernier point : l'*Apocalypse* répète sans cesse deux affirmations majeures à propos du Christ.

1. Il est l'envoyé de Dieu, son lieu-tenant; tout ce que l'on dit de Dieu peut lui être appliqué ; il est vraiment la parole que Dieu adresse au monde.

2. C'est dans l'œuvre du Christ que se réalise et se révèle le plan de Dieu pour le salut. Là, on peut comprendre et même expérimenter ce qu'est la seigneurie, la victoire et la domination que Dieu exerce sur le monde.

Quoi d'étonnant si, dans la vision solennelle qui relate le dernier conflit opposant aux ennemis de Dieu le Messie, celui-ci porte les deux noms qui le définissent parfaitement ? Ce sont des noms à la fois cachés et proclamés. Pour le croyant ils sont manifestes, car il s'agit d'une réalité si vraie que l'on peut en vivre dès maintenant d'une vie éternelle. Mais pour des yeux que la foi n'éclaire pas, la réalité semble tout autre : le Christ n'est pas reconnu pour ce qu'il est, sa victoire est contestée et sa seigneurie niée.

le paradis eschatologique

Comme dernier exemple, qui n'est pas le moindre, le chapitre 22 s'ouvre sur une description du monde futur très directement inspirée d'une prophétie d'*Ezéchiel* (ch. 47). Ce dernier annonce un monde pacifié qui sera comme le retour du paradis. Telle est aussi l'intention de notre texte (v. 1-5). Mais il est intéressant de remarquer la particularité d'un moment de la description.

Voici un essai de traduction littérale du v. 2 : « *Au milieu de sa rue* (place) *et du fleuve de part et d'autre, un arbre de vie produisant douze fruits et donnant chaque mois son fruit. Et le feuillage de l'arbre est pour la guérison des nations* ». *Ezéchiel* a fourni l'image d'un fleuve sortant du temple (Ap 22, 1 : du trône de Dieu et de l'Agneau). Des arbres poussent sur ses rives, de part et d'autre du fleuve. Ils produisent chaque mois des fruits et leur feuillage est un remède. L'auteur a transformé la vision prophétique sur deux points :

1. Dans son désir d'accentuer la référence paradisiaque, il ne parle plus d'arbres au pluriel, mais bien de l'arbre de vie, évidemment celui qui poussait en Eden. Du coup la description devient étrange, car il est bien difficile de représenter un arbre unique de part et d'autre du fleuve.

2. Un autre souci habite notre voyant : depuis Ap 21, 1, il annonce le monde de Dieu, l'univers nouveau, le cadre de la vie éternelle. Il le fait en trois temps, recourant successivement à trois images traditionnelles, à trois thèmes classiques de l'eschatologie des prophètes dans l'Ancien Testament : le monde nouveau (21, 1-8) ; la Jérusalem nouvelle (21, 9-27) ; le paradis (22, 1-5). Mais, de crainte que ses lecteurs ne fassent un grave contresens sur l'interprétation de cet ensemble en comprenant qu'il annonce trois états successifs du monde eschatologique, il souligne dès 21, 2 que le monde nouveau n'est pas différent de la Jérusalem nouvelle. Une lecture attentive de tout ce passage relèvera d'autres traces de cette volonté unificatrice.

C'est elle qui a marqué de son intention signifiante la description de 22, 2 : *Ezéchiel* annonçait l'avènement d'un univers de type paradisiaque avec une eau merveilleuse et des arbres miraculeux. L'*Apocalypse* revient plus sobrement aux caractères de l'Eden en ne parlant que d'un arbre, et surtout elle viole les catégories traditionnelles de l'image et du langage qui la sert : le lit du fleuve est assimilé à... la rue principale d'une ville. Par là l'auteur signifie à ses lecteurs : le paradis dont je vous annonce le rétablissement n'est pas autre chose que cette Jérusalem nouvelle, objet de la prophétie des anciens inspirés. La phrase en devient à peine traduisible et l'image est impossible à représenter. Délibérément, l'auteur a sacrifié la logique propre aux signifiants pour ne prêter attention qu'à la seule souveraineté du signifié.

Il y a là, me semble-t-il, une des clés qui permettent de pénétrer vraiment dans cet écrit. N'oublions jamais que son langage et ses catégories viennent des divers points de l'horizon apocalyptique, mais que son message, dans sa nouveauté révélée, bouleverse tous ces éléments traditionnels. Il est donc vraiment désastreux de le lire en s'arrêtant à sa seule forme extérieure. Il n'y a pas de contresens plus total... et plus fréquent !

II

dans le temps et dans l'espace

Cette surprenante liberté prise par rapport aux lois que la logique humaine estime nécessaires, intangibles et donc inviolables, se retrouve en face des catégories fondamentales de temps et de lieu.

le temps

Il est écrit que la cité sainte est livrée aux nations qui la foulent aux pieds pendant quarante-deux mois (Ap 11, 2). Et l'on comprend vite qu'il s'agit d'une image signifiant que le peuple des fidèles est livré à la persécution des nations païennes. Au v. 3, les deux témoins qui prophétisent pendant 1260 jours apparaissent pour symboliser la mission dont l'Eglise est investie en ce monde hostile : elle y est le témoin du Crucifié et y proclame la vérité de l'Evangile. Elle ne doit d'ailleurs pas s'attendre à un sort différent de celui du Christ : les deux témoins sont mis à mort, et Dieu les ressuscite.

Quant à la femme, en qui il faut voir l'image du peuple de Dieu, elle fuit au désert où Dieu la met miraculeusement à l'abri des entreprises de l'Ennemi et où elle reste 1260 jours (Ap 12, 6). Cette fuite est à nouveau racontée au v. 14, mais la durée du séjour est alors différemment chiffrée : un temps, des temps et la moitié d'un temps. C'est-à-dire trois temps et demi. Enfin la Bête sévit dans son arrogance blasphématoire pendant quarante-deux mois (Ap 13, 5).

Il faut d'abord remarquer que si l'on compte (comme dans le monde juif de l'époque) avec des mois lunaires de trente jours, il y a une parfaite équivalence entre quarante-deux mois et 1260 jours. Si, de plus, on comprend que les trois temps et demi, qui viennent tout droit du prophète *Daniel* où ils signifient trois ans et demi, sont à interpréter semblablement dans l'*Apocalypse*, l'équivalence est établie entre les trois notations. La durée ainsi caractérisée n'est pas d'une nouveauté absolue : on la trouve dans la grande prophétie historique de *Daniel* (7, 25 ; 12, 7). Le prophète retrace l'histoire du monde en semaines d'années et il en vient au moment redoutable de la persécution décidée par Antiochus Epiphane. Cette épreuve, qui a effectivement duré un peu moins de trois ans et demi, est réputée avoir duré une demi-semaine d'années. La précision prend, dans le cadre de la prophétie, un sens très précis : d'abord il s'agit d'une période prévue dans le plan de Dieu. La persécution ne peut se déchaîner que si Dieu, dans son insondable sagesse, y consent. Mais il n'y consent que pour un temps, et un temps étroitement limité à une demi-unité chronologique, une demi-semaine d'années. On voit combien les chiffres sont chargés de signification. Il n'en va pas différemment dans l'*Apocalypse*.

La même durée y exprime une même signification : il s'agit chaque fois d'une période qui peut être caractérisée comme un temps d'épreuve, mais d'une épreuve limitée par le Dieu qui n'abandonne jamais les siens. C'est

donc un temps pendant lequel l'Eglise peut être dite à la fois livrée aux ennemis et cependant divinement préservée.

On en vient alors tout naturellement à conclure que l'auteur a délibérément voulu insister sur le caractère unique de cette période dont la durée identique abrite des événements si comparables. 42 mois = 1260 jours = 3 ans et demi. Ce ne sont pas des temps successifs, ni même une durée mystérieusement chiffrée, mais un temps au cours duquel l'Eglise est en butte aux assauts de Satan et de ses lieutenants, mais celui aussi où elle éprouve la réalité de l'appui miraculeux qui lui est accordé. Il n'y a pas d'abord le temps des témoins, puis celui de la fuite au désert et enfin celui du pouvoir de la Bête. Il s'agit toujours de la même époque dont les chiffres expriment la signification. C'est l'époque contemporaine, le temps post-pascal, celui de l'Eglise. Sur cette période, le voyant projette des éclairages successifs : c'est d'abord le temps de la vocation prophétique dangereuse à vivre (Ap 11). C'est ensuite celui de la crise décisive où Satan est réduit à son action terrestre. Il ne peut plus que persécuter et là même, il va échouer (Ap 12). C'est enfin le temps du pouvoir de l'Empire, mais il s'agit d'un pouvoir apparent, car le règne appartient à Dieu et Rome déjà vacille (Ap 13).

les lieux

L'exemple de l'espace apocalyptique permettra de nouvelles découvertes. Relevons les notations de lieux dans le chapitre 12. La scène commence au ciel où la femme va enfanter un fils dans la douleur : comprenons que la communauté des premiers disciples souffre au moment où sur la Croix va naître l'homme nouveau (cf. Jn 16, 21). C'est toujours au ciel que le dragon menace, mais voici que soudain, sans que rien ait été dit sur la raison de cette translation, la femme fuit sur terre où Dieu lui ménage un abri loin de son ennemi. Le récit continue en relatant un combat céleste dont l'issue est la défaite de Satan précipité du ciel sur la terre où il persécute la femme.

Nous en savons assez pour saisir la difficulté : si la femme — l'Eglise, dirons-nous pour faire bref — peut sans problème être présentée comme une réalité terrestre, comment peut-on la dire également céleste? En fait, il en va de la réalité de l'Eglise comme du temps défini par le chiffre significatif « trois et demi » qui peut être regardé de deux manières selon le point de vue que l'on choisit. L'époque actuelle, avons-nous vu, peut être comprise comme le temps du pouvoir absolu de l'Empire, mais le regard inspiré du voyant discerne au delà de cette apparence une réalité

plus vraie : le temps où l'on peut vivre en vainqueur de la victoire du Christ, quand bien même on subirait, comme lui, le martyre. Et l'Eglise peut donc être regardée dans sa faiblesse actuelle : elle est menacée, persécutée et promise à l'anéantissement. Mais pour qui sait voir, elle est le témoin de la vie éternelle contre quoi nulle puissance du monde ne peut rien. Elle est donc dite, dès maintenant, céleste, c'est-à-dire vivant avec son Dieu dans un univers qui transcende toutes les limitations d'un statut terrestre.

On en revient toujours à la même conclusion : le livre propose effectivement une révélation, celle d'un monde différent, obéissant à des valeurs différentes, avec des hommes différents. Ce monde que Dieu crée, qui reconnaît sa volonté comme la seule règle impérative, les hommes peuvent en goûter la réalité dès à présent, car Dieu est effectivement descendu, avec son ciel, sur la terre. On peut le rencontrer et en vivre, on peut donc être dit céleste.

III

l'étrange fait signe

Qu'on se garde d'accuser l'auteur d'avoir rédigé son texte avec légèreté, sans prêter attention aux incohérences de temps et de lieux qu'il y introduisait. Ces prétendues incohérences sont bien plutôt le signe de l'Etrange. L'Autre, le Dieu Tout-Autre est intervenu. Qu'y a-t-il d'étonnant à ce que nos manières habituelles de penser, d'apprécier et de vivre en soient fondamentalement bousculées ?

C'est aussi la raison pour laquelle on se trouve si souvent en présence d'affirmations solennelles du genre : « *C'est maintenant le moment du jugement* » ; « *maintenant Dieu et l'Agneau ont pris possession de leur règne* »...

Le visionnaire n'a pas perdu le fil de son discours, il n'a pas oublié les affirmations antérieures, mieux, il lui arrive de les reprendre ultérieurement au futur, dans le registre de la promesse. Le message qu'il annonce recèle un monde nouveau dans lequel le passé n'est pas définitivement confié à la seule force de la mémoire et où le futur peut se montrer efficacement agissant. En d'autres mots, l'œuvre de Dieu en Jésus-Christ est tellement décisive que son efficacité domine souverainement le temps et y introduit le temps de Dieu que le langage humain appellera l'éternité, faute de mots adéquats à traduire un éternel présent. L'*Apocalypse* nous

suggère ainsi que l'éternité n'a rien à voir avec un temps indéfiniment étendu en une durée incommensurable.

impossible d'éliminer l'étrange

Admettons que le livre tienne ce langage et que l'étrangeté y soit le signe même de l'expression de l'indicible. Mais faut-il poursuivre ou recommencer cette tentative, en imposant à nos contemporains ce discours fantastique ?

Or, il semble qu'on continue : la récente église de la Réconciliation à Coventry offre à la vue de tous les passants un bas-relief représentant le combat de Michel contre le dragon (Ap 12). C'est ce même chapitre que Jean Lurçat a choisi comme motif de la tapisserie qu'il a créée pour le chœur de l'église du Plateau d'Assy. N'a-t-on rien de plus important à dire aux hommes de notre temps ? Il faudrait plutôt se demander ce qu'on leur dit par là. Qu'entendent-ils, sinon que la réalité ne se réduit pas à ce que leurs yeux voient ; qu'il y a dans le monde autre chose que l'homme, et que son destin n'est pas la seule résultante de sa volonté : il y a plus. Et cette certitude que n'étaie aucune preuve ne peut être exprimée que par un recours à l'étrange. Dès lors, pourquoi pas celui de l'*Apocalypse* ?

Lorsque Lurçat tente, dans son cycle apocalyptique de tapisseries, le *Chant du Monde,* de dire clairement et puissamment l'épouvantable danger d'une catastrophe atomique mettant fin à notre terre, il ne choisit pas de représenter une bombe, un avion, une fusée, il choisit l'auroch, un monstre aux dimensions mythiques dépassant infiniment les créatures dont la décision peut pourtant suffire à déchaîner le cataclysme. L'intuition est la même dans la Bible : l'Ennemi, la force hostile toujours prête à contrer le plan de Dieu et à s'en prendre à son peuple, apparaît dans la *Genèse* comme un serpent. On le retrouve plusieurs fois au cours de l'histoire d'Israël : *Ezéchiel* le reconnaît à l'œuvre dans le Pharaon d'Egypte et le nomme monstre aquatique tapi dans les roseaux du Nil. Le voyant de l'*Apocalypse* discerne sa silhouette redoutable derrière les enseignes de l'Empire romain et son totalitarisme religieux. Il dénonce la Bête et la reconnaît pour une créature du dragon des origines.

l'étrange, témoin de la création nouvelle

Il faut bien accepter, et ce n'est pas évident pour les êtres férus de rationalisme que nous sommes, que le symbole et l'image sont parfois, non

seulement les meilleures, mais les seules manières d'exprimer des vérités qui dépassent décidément trop les possibilités du langage discursif.

Et quand Bernard Buffet consacre deux toiles à l'Agneau de l'*Apocalypse* et qu'il le représente à la fois supplicié, j'allais dire crucifié, et rayonnant d'une gloire éclatante, il rend, avec une fidélité et une vérité remarquables, l'une des plus profondes intuitions johanniques : la Croix n'est pas l'abaissement que vient corriger la Résurrection, le Vendredi Saint n'est pas l'échec que répare le dimanche de Pâques. C'est sur la Croix même que Jésus révèle ce qu'est la gloire de Dieu et manifeste son règne.

Ici encore, il faut parler de révélation : celle d'un nouveau monde qui dépasse nos moyens d'expression et que certaines images, dans leur étrangeté, peuvent communiquer. On sait combien une langue est étroitement liée à une façon de penser. L'usage des mots est commandé par une logique, un type de raisonnement et des règles. Les poètes ne réussissent à les mettre au service d'un autre dessein qu'en leur faisant subir une mutation dont le principe est généralement d'ordre symbolique. Or, dans ce livre, on cherche à exprimer la vérité la plus inexprimable, à savoir que tout ce qu'on connaît dans le monde devient autre parce que l'Autre y est venu, qu'il est ici et qu'il vient. Tel est son nom en effet : « *Celui qui était, qui est et qui vient* ».

Alors, les mots, les images et les catégories fondamentales de temps et d'espace sont bouleversés, non dans le but d'énoncer un message féru d'originalité, mais pour signifier que les choses anciennes sont passées. « *Voici,* dit Dieu, *j'ai fait toutes choses nouvelles* ». L'étrangeté de l'*Apocalypse* est souvent le témoin de cette nouvelle création.

pierre prigent

le signe du fils de l'homme

analyse des chapitres 24 et 25 de l'évangile de matthieu

« L'apocalyptique est la mère de la théologie chrétienne » : *cette affirmation de Kaesemann trouve sa pleine vérification dans les chapitres 24 et 25 de l'évangile de Matthieu. La théologie, en effet, naît de la volonté de penser le rapport entre Dieu et la totalité des hommes et du monde créé. Or on ne peut rendre compte de cette totalité indépendamment des catégories de temps et d'espace qui sont les deux axes principaux du discours sur la fin des temps. Mais aussi, pour penser l'histoire et l'univers, l'homme doit intégrer deux réalités indépassables, l'individu et la finitude. Le discours de Matthieu, reprenant l'imagerie de l'apocalyptique, situera donc le croyant dans ce monde et dans cette histoire où le Fils de l'homme apparaît : la figure de celui qui, dans les douleurs de l'enfantement, devient pleinement homme et fils d'homme dévoile ainsi à tous le chemin de leur humanité marquée par la fin et promise au jugement. Le commentaire proposé ici s'appuie, sans s'y tenir rigoureusement, sur les principes de l'analyse sémiotique : c'est dire qu'il s'intéresse à la manière dont le texte organise lui-même ses propres signes pour produire du sens, en écartant toute référence à ce qui lui est extérieur. Comme l'analyse suit le passage de Matthieu et s'y rapporte plus souvent par allusion que par citation et explicitation, il est recommandé d'avoir sous les yeux les deux chapitres commentés.*

Guerres et famines, ruines et persécutions, anéantissement du monde sous le bras justicier du Fils de l'homme, c'est ce que l'imagerie populaire a le plus fortement retenu des chapitres 24-25 de l'*évangile de Matthieu* qui parlent aussi du bourgeonnement du figuier et de l'approche de l'été, appellent la vierge à la rencontre de l'époux, invitent le serviteur fidèle à entrer dans la joie de son maître et annoncent la proclamation de la Bonne Nouvelle dans le monde entier. Ces signes contradictoires où le lecteur, comme les disciples devant la splendeur architecturale du Temple, croit comprendre et se perd, tissent la trame de ce discours que la tradition a appelé eschatologique et qu'il serait plus juste de nommer discours apocalyptique. Si, en effet, l'eschatologie proclame l'avènement d'un monde nouveau où les détresses du passé seront oubliées, où il *n*'y aura *plus* ni mal ni destruction (Is 65, 6-25), la littérature apocalyptique à laquelle se rattachent ces chapitres matthéens fait savoir qu'avant cet avènement final, il faut traverser l'épaisseur étalée d'un temps qui *n*'est

pas encore celui du monde définitif de Dieu : « *Mais ce n'est pas encore la fin* ». Comment le disciple, laissé sans maître devant l'énigme du monde et de l'histoire, peut-il aménager ce temps de l'absence, du retard, de l'épreuve avant la sanction ? C'est à cette question que Jésus va répondre dans ce long discours.

il n'y a rien à voir

Ces chapitres sont d'une organisation narrative assez complexe. Le discours de Jésus met en scène le récit développé des événements futurs, étroitement articulé avec les paraboles et avec la description du jugement dernier ; ce discours est englobé par une situation narrative, que l'on appellera récit primaire, dans laquelle Jésus et ses disciples se déplacent du Temple au Mont des Oliviers. Aux disciples dont le regard est fasciné par la majesté du Temple en construction, Jésus répond : « *Vous ne voyez pas tout cela* » [1], comme si l'œil, trop vite séduit, était brutalement nié tout autant que la réalité des images qu'il réfléchit : « *Tout sera détruit* ». La privation de cette illusion se transforme en une demande de savoir sur la date et le signe annonciateur des événements derniers. Le discours de Jésus, qui répond à la question du signe, dénie cependant toute réponse possible à celle de la date : « *Ce jour et cette heure, nul ne les connaît* », comme il réaffirmera, dans la description finale du jugement, l'infirmité du regard sur lequel le juste, pas plus que le damné, ne peut s'assurer : « *Seigneur, quand nous est-il arrivé de te voir ?* ».

Du point de vue des structures narratives les plus simples, l'ensemble de ces deux chapitres peut donc se définir comme une quête déceptive du regard et de la connaissance chez les disciples, sans que le récit primaire, à la fin du discours, précise les transformations que la réponse de Jésus aurait accomplies sur les auditeurs. Cependant celles-ci, proposées à leur agir futur sous mode de recommandations, sont mises en scène, notamment par le jeu des paraboles.

1. La Bible de Jérusalem et la T. O. B. traduisent : « *Vous voyez tout cela, n'est-ce pas ?* ». Mais la traduction littérale du grec est : « *Vous ne voyez pas tout cela* ».

I

la prophétie des derniers jours (24,4-41)

Le chapitre 24 jusqu'au verset 41, qui décrit l'acheminement de l'histoire vers sa fin, répond à la question complexe des disciples (24, 3) par laquelle, selon une position du problème que Jésus ne récuse pas, ils mettent en étroit rapport la destruction du Temple et la fin du monde. Des exégètes ont recherché avec minutie quels versets concerneraient la ruine du Lieu Saint et quels autres l'avènement du Fils de l'homme. D'autres ensuite ont voulu rapporter l'ensemble du chapitre à l'un ou à l'autre seulement de ces événements. La situation géographique des acteurs, leurs remarques et questions rapportées par le récit primaire interdisent de ne retenir que l'un des événements, même si la mise en rapport des deux constitue une énigme majeure de ce texte. S'il est possible de lever une infime part du voile de ce mystère, il nous semble pertinent, puisque la partie du discours inscrite en 24, 4-41 se présente comme le récit des différents moments bousculés, d'y rechercher la suite des états et transformations qui affectent les acteurs. Ainsi, trois ensembles se dégagent de ce récit : l'un fait état des guerres et des persécutions (24, 4-14), l'autre décrit la grande tribulation (24, 15-26), un troisième informe sur la venue dernière du Fils de l'homme (24, 27-41).

le risque d'égarement

Traversant guerres et persécutions, deux groupes se font face : les disciples à qui le *vous* du discours s'adresse et les nations dont l'agitation témoigne que l'enjeu des temps ici décrits touche à l'humanité universelle. Tout au long des versets 4-26, les disciples investis d'un savoir vrai concernant le nom de Jésus, peuvent être définis comme « croyants », établis dans une relation fiduciaire avec celui qui, devenu absent, ne peut plus qu'être nommé et parlé. Menacés d'égarement et de divisions par les faux prophètes et les nations, ils ont pour tâche principale de *tenir* sans errement ni scandale dans leur état initial afin d'obtenir la récompense finale : le salut (24, 13). On conçoit bien ainsi que les recommandations de Jésus soient pour l'essentiel d'ordre négatif : *prenez garde qu'on ne vous égare, ne vous alarmez pas, n'y allez pas, n'allez pas le croire.* Dans leur épreuve, ils doivent plus sauvegarder un bien qu'en acquérir un autre.

A ce programme de préservation s'opposent deux anti-programmes : celui des faux prophètes destiné à égarer le croyant sur la présence et l'identité du Messie et celui des nations qui se développe en plusieurs phases. Tandis

que la performance des faux prophètes demeure inchangée tout au long des événements, y compris au cours de la grande tribulation (24, 23. 26), le parcours des nations, qui s'efface pendant le temps de la grande détresse et est livré au déchiffrement sans alarme des disciples, doit s'organiser selon des valeurs de signification définies par son évolution et son opposition au parcours des croyants.

les nations guerroyantes et persécutrices

Au commencement du processus d'achèvement que le texte appelle *commencement des douleurs,* les nations sont représentées par les guerres qu'elles se livrent entre elles. Conjointement à ces guerres, des catastrophes naturelles surgissent en des lieux indéfinis et multiples : *en divers endroits* ou *çà et là* (24, 7). Ce qui spécifie donc les nations en ce premier temps, c'est le chaos d'une multiplicité indistincte, éparpillée et mêlée, *nation sur nation, royaume sur royaume* (24, 7). Puis celles-ci, par opposition au nom de Jésus, se structurent, en vue d'une performance destructrice, en une multitude uniforme (s'accordant toutes dans la haine, leur puissance d'uniformisation est capable d'attirer, par mimétisme, les disciples qui succombent) et spéculaire (leur propre conduite leur est renvoyée à la face comme par l'effet d'un miroir vengeur : *ils se livreront les uns les autres, ils se haïront les uns et les autres, beaucoup égareront beaucoup*).

Cette activité persécutrice, en laquelle culmine le contre-programme des nations, qualifie leur compétence : humanité inique d'où la loi a disparu (*anomia*) et avec elle l'amour (24, 12). Par opposition au parcours de cette multitude uniforme qui nie le nom de l'Absent (24, 9), le disciple apparaît au cœur de la persécution sous la figure du singulier : *celui* qui tiendra. Etabli dans un rapport juste et vrai avec le nom de Jésus, il traverse la fin et en connaît l'au-delà, qui est le salut : « *Celui-là sera sauvé* ».

la bonne nouvelle, récit du martyr

Puis le rôle des nations bascule : après avoir répandu la haine et la mort partout, elles sont constituées témoins d'une Bonne Nouvelle qui circule à la surface de toute la terre habitée. De sujets du contre-programme, elles deviennent destinataires d'un message qui n'est pas de l'ordre du savoir objectif, mais de l'annonce et de la parole. Le démonstratif et sa valeur anaphorique — *cette* Bonne Nouvelle (24, 14) — rapportent le contenu de la Bonne Nouvelle aux énoncés antérieurs du discours. Du monde déchiré des royaumes ennemis, de la masse totalitaire des nations iniques,

surgit la possibilité d'un Royaume qui ne guerroie ni ne persécute, mais qui se proclame et se raconte en une histoire toute simple : le juste qui a tenu bon jusqu'à la fin, jusqu'en la mort, a obtenu le salut.

Ni savoir ni doctrine mais récit où le juste, sauvé et singulier, rejoint dans un acte de parole l'universel et la totalité des païens. Message marqué du négatif, car la mort y est inscrite, et du secret, puisque par un mystère caché le salut passe par la perte de la vie. En ce point, l'arène des persécutions est aussi la tribune où l'Evangile est proclamé. Le témoignage, qui n'existe pas sans récit, s'identifie au martyre d'un seul et de tous les élus ; à ce titre, il est caractéristique des apocalypses. Et si rien ne nous est dit de l'impact produit sur les nations par l'écoute de ce message, remarquons que, la nouvelle étant qualifiée de « bonne », ses effets ne peuvent pas être seulement de condamnation. La proclamation de ce récit dans lequel les acteurs des événements racontés, victimes et bourreaux, sont les mêmes que les énonciateurs et que les destinataires de l'énonciation, est de ce fait proposition de salut pour qui veut entendre la parole de cette mort et, en remplissant la totalité de l'espace habité (*oikoumenè*), elle atteint la limite du temps : « *Alors viendra la fin* » [2].

et Israël...

Tandis qu'à cette étape des événements, on attendrait la description de l'achèvement du monde, le discours, retardant la fin, annonce un nouveau moment : la grande tribulation, bien difficile à situer dans l'ordre troublé et mouvant des catastrophes. La prise en compte des articulations logiques de ce passage peuvent cependant aider à situer exactement les problèmes. La narration des derniers événements jusqu'à la venue du Fils de l'homme est ponctuée de l'adverbe *alors* qui, répété neuf fois de 24, 9 à 24, 40, marque la succession. Mais la grande détresse est introduite par *quand donc...*, signifiant davantage une conséquence logique qu'une séquence chronologique. Le moment de la grande tribulation, sans être rangé à une place précise derrière les événements précédemment racontés, leur est plutôt rapporté par similitude. La conduite à suivre au cœur de la tribulation est de même nature que celle que le disciple devra observer lors des persécutions, car l'enjeu de ces deux moments est semblable.

Cependant ressemblance suppose différence, d'où la nécessité de distinguer deux moments. Dans les versets 5 à 14, l'opposant principal des disciples

2. P. BEAUCHAMP, **L'un et l'autre Testament,** Paris, Ed. du Seuil, 1976, p. 262, et du même auteur **Le récit, la lettre et le corps,** Paris, Ed. du Cerf, 1982, ch. VIII.

était représenté par les nations. Au temps de la grande détresse, celles-ci, nulle part représentées, ne jouent plus aucun rôle. Par contre, les figures du Lieu Saint (24, 15), de la Judée (24, 16), et du sabbat (24, 20) forment un ensemble cohérent dont les valeurs sont caractéristiques d'Israël. Cette forte cohérence ne peut que rendre suspecte une interprétation symbolique et trop rapidement sélective selon laquelle la Judée signifierait l'Eglise comme pays de la promesse [3]. Elle ne peut se contenter non plus d'une explication extrinsèque, mais très vraisemblable, qui rend compte de ces mentions par l'origine judéo-chrétienne de la communauté matthéenne sur laquelle, par méthode, nous ne connaissons rien.

La remarque de Jésus sur la future ruine du Temple et la question qu'elle a soulevée chez les disciples nous ont fait noter qu'une corrélation était établie entre la chute du Lieu Saint et la fin du monde, entre le particularisme d'Israël symbolisé par son Temple et la totalité du monde qui est. Puisque ce rapport est posé dès les premières lignes du texte, il n'est pas étonnant de le voir ici repris sous la mention de l'universalité des nations d'abord, puis de la Judée rassemblée autour de son Lieu Saint. C'est donc très justement que la plupart des exégètes, rapportant les versets 15-26 à la remarque de Jésus sur l'écroulement du Temple, y ont lu la description de cette catastrophe. Cependant, il faut noter que ces versets ne font jamais état de cet événement en termes de ruine ou de destruction.

l'idole du lieu saint

Reprises de la prophétie de Daniel, les figures de l'Abomination et de la Dévastation ou — pour reprendre l'étymologie du mot grec — de la *Désertification* organisent le sens du malheur qui s'abattra sur le sanctuaire. Deux temps donc marquent le parcours du dévastateur anonyme qui, pervertissant les signes les plus puissants d'Israël, atteint pourtant toute chair (24, 22). Et ces deux moments sont homologables avec la confrontation du croyant aux nations. D'abord l'Abomination s'installe dans le Lieu Saint : cet espace délimité où nul ne devrait être installé se voit soudain investi et, par cet accaparement, devient abominable, alors qu'il était saint. Le Temple qui, par vocation, est la demeure vide d'un Absent invisible vers lequel il s'ouvre, se trouve rempli, possédé, ne renvoyant plus à aucun Autre. La maison de prière où devrait retentir la parole de louange (21, 13-16) se change en habitation de l'idole livrée

3. C'est une interprétation proposée comme possible par les notes de la T. O. B.

aux regards (24, 15). Comme la multitude des nations nie le nom de l'Absent pour s'affirmer en une violence persécutrice qui va du même au même, l'Abomination prend ici les traits du signe « inconvenant » qui se fige en ne désignant plus que lui-même [4].

De ce fait, en un deuxième temps, le Temple est déserté : quand le signe est saturé, il ne joue plus et paradoxalement il est vidé de son sens. Déjà, au chapitre précédent, Jésus s'est lamenté sur Jérusalem dans les mêmes termes : « *Votre maison va être laissée déserte* » (23, 38). C'est pourquoi les recommandations faites aux disciples accélèrent les effets de cette désertion nécessaire : ils doivent fuir en hâte et laisser désert le lieu de celui qui change tout en désert. Si donc ce temps est celui de la plus grande détresse du monde (24, 21), puisqu'Israël a corrompu ce qui le rendait signifiant pour toute l'humanité, ce serait s'égarer que de n'en retenir que les malheurs. Abrégés, pour que toute chair ne périsse pas, ces jours seront aussi ceux du salut (24, 22). L'ambivalence de ce moment où l'on fuit le signe perverti, parce qu'on croit que le signe peut avoir encore un sens, où la détresse est aussi le temps du salut, doit être rapportée à cet autre moment où le martyre du disciple proclame l'Evangile à toutes les nations.

De l'ensemble 24, 4-26 se dégage donc une structure claire, caractéristique des apocalypses puisqu'elle rend compte de la totalité de l'espace et du temps. La fin concerne les nations et Israël, ces deux groupes constituant le monde en son entier puisqu'il ne peut y en avoir d'autres. La communauté des croyants ne s'y ajoute pas, mais les traverse pour s'installer en position dominante : Jésus et ses disciples *assis au Mont des Oliviers*, entre terre et ciel, les jugent. Or, si le récit semble bousculer les événements, c'est vraisemblablement que son organisation n'est pas d'abord temporelle mais spatiale. Les événements de la fin, en effet, se déroulent sur une terre divisée en deux espaces : le monde habité par les nations et la terre de Judée englobée par le premier.

Ces deux peuples, l'universel qui est divers et le particulier auquel Jésus appartient, ont chacun leur loi qui n'est ni mauvaise ni parfaite, mais qui peut être, par la violence, retournée en son contraire et troubler ce qu'elle devait régler. Multitude asservie à sa propre image, les nations sombrent dans l'*anomie* et l'iniquité (24, 12). Le symbole majestueux de la Loi d'Israël n'est plus qu'un lieu de dégoût qu'il faut laisser désert. Lieu de la

4. L'évangile de Marc désigne bien cette « inconvenance » du signe perverti qu'est devenu le Temple : « *l'Odieux Dévastateur installé* où il ne faut pas » (13, 14).

grande tribulation, la terre de Judée désigne un espace privilégié — parce que Jésus s'y situe — où l'épreuve qui se déroule concerne *toute chair*. En ce sens, le rapport qu'entretient Israël avec sa Loi et que Jésus dévoile ici est révélateur de celui qu'entretient toute nation avec les signes qui la régissent. Si donc, dans ce discours, Jésus n'annonce nullement la destruction du Temple par les nations, c'est que, dans la ligne des prophètes et du plus ancien d'entre eux, Amos, qui déjà annonçait la fin d'Israël, il manifeste que la Loi mosaïque, par sa complicité possible avec le péché, a en elle-même suffisamment d'armes pour se pervertir et détruire ses signes [5]. Cette faiblesse de la Loi ne lui ôte cependant pas sa valeur : nul ne doit y échapper quand, ouverte vers l'Autre, elle est de l'ordre de la parole par excellence, la prière : « *Priez pour que vous n'ayez pas à fuir un jour de sabbat* » [6]. De même, nul ne peut échapper à cette autre loi que Dieu a inscrite dans l'ordre du cosmos et qui veut que les saisons douces alternent avec les rigoureuses : « *Que cela ne se passe pas en hiver* » [7].

Les représentants de la Loi mosaïque, en décidant la mort de Jésus immédiatement après ce discours (26, 1-5), fixent sans doute le moment symbolique de cette catastrophe en laquelle Israël se dévaste lui-même. La métaphore du sanctuaire détruit et relevé en trois jours (26, 61) n'est donc pas qu'une image de surface, mais elle s'enracine profondément dans une réflexion sur le destin de *cette génération*, qui est des derniers temps (24, 34), car elle a vu la destruction du corps de Jésus venu accomplir la Loi.

l'été est proche

L'un des traits constants des apocalypses est que le temps de la fin n'y est jamais ponctuel, mais se déploie dans la durée. La fin arrivera après la proclamation de l'Evangile aux païens, comme elle arrivera après la

5. Des synoptiques, seul Luc fait une allusion claire à la destruction de Jérusalem par des armées ennemies (19, 43). Mais il modifie substantiellement la structure du discours de Matthieu et de Marc en répartissant en divers lieux de son évangile les annonces de la fin : 17, 20-37 ; 19, 41-44 ; 21, 5-36.

6. P. BEAUCHAMP, **Le récit, la lettre et le corps**, Paris, Ed. du Cerf, 1982, pp. 147-151.

7. Cette structure de la première partie du discours selon laquelle les nations d'une part et Israël de l'autre, victimes d'un même enfermement, peuvent entendre la Bonne Nouvelle et rejoindre les élus n'est pas très différente de celle de l'épître aux Romains. Paul et Matthieu que les exégètes ont souvent opposés se rejoignent donc en des points essentiels.

détresse qui vit la dévastation du Saint Lieu. Et de même qu'elle s'étale dans le temps, elle atteint tout le cosmos. L'agitation des nations avait déjà troublé l'ordre du monde par des famines et des tremblements de terre (24, 7). La violence comme iniquité ou Abomination atteint aussi les astres que Dieu a disposés dans l'immensité de l'espace pour régler les temps et marquer les moments (24, 29). Mais ce désastre n'est pas une perdition, il est plutôt le commencement d'un monde nouveau. Les figures que parcourent les nations nous le montrent. De masse uniforme elles ont pu devenir « habitantes du monde » quand l'Evangile leur fut proclamé. Les voici maintenant toutes, universelles et diverses, unes et multiples, ordonnées selon leurs noms d'origine ou de lieu, *rangées en tribus de la terre,* touchées au cœur par le signe du Fils de l'homme (24, 30). C'est seulement à ce terme de l'histoire qu'Israël est compté au même titre que les autres peuples, que la différence qui le sépare des nations est réellement abolie.

Les versets 27-41 constituent l'essentiel de la réponse à la question des disciples sur le moment et le signe du dernier avènement. Ils leur proposent pour conduite une démarche toute contraire à celle des faux prophètes. Ceux-ci, en prenant le nom du Messie, le désignent sous les traits de leur propre visage, le localisent ici et là (24, 23), en des endroits retirés, ou invitent à revenir au désert, lieu de l'Abomination qu'il a fallu fuir (24, 26). En refusant la coupure, l'écart constitutifs d'une parole qui fait vivre, ces faux prophètes dressent des idoles, ces petits riens qui en peu d'espace prétendent être tout.

Bien différent est le signe du Fils de l'homme. Comme la barre qui sépare le signifié du signifiant, l'éclair met à distance les deux faces de ce qui est le vrai signe. En nul endroit délimité, en nul moment précis, celui-ci ne peut être localisé et pourtant, du levant au couchant, il traverse l'espace, il est l'étincelle fulgurante qui, renvoyant les événements les uns aux autres, les différencie et les rend signifiants entre eux, le long d'une chaîne qui est celle de l'histoire orientée vers son terme et vers son juge. De même que l'éclair n'est pas retenu par l'œil, ni indéfiniment exposé à la vue des curieux, le croyant ne peut se fier à son regard, à son savoir, à ses calculs. Le vautour sait, non de connaissance mais d'instinct, où se trouve le cadavre. Ainsi le disciple, rejetant l'illusion de connaître un temps qui serait fixé une fois pour toutes, doit avoir quelque chose de cette coupure qui le constitue comme homme vivant dans un monde où les événements divisés et différents font sens en l'invitant sans cesse à compter avec la fin. Les figures de l'été qui *est proche* ou du Fils de

l'homme qui *est aux portes*, non au cœur de la ville, illustrent bien cette mise à distance indispensable pour que le signe fasse œuvre de vie. Ainsi, Noé, figure apocalyptique par excellence parce qu'il est le prototype du croyant dans un monde qui finit, comme il est le premier d'un nouveau qui commence, averti qu'il vivrait la fin, a été sauvé du milieu d'une génération pour qui tout acte humain, *boire ou manger, marier ou se marier,* était égal, indifférent, insignifiant.

De toute façon, au bon moment ou trop tard, il faudra bien que s'effectue la coupure qui empêche quiconque, homme ou fils de l'homme, de se faire représenter en une image figée ou en un moment fixé, il faudra bien que soit opérée cette séparation qui fait advenir le sujet, un, compté parmi d'autres : « *L'un sera pris, l'autre laissé* ».

II

les paraboles (24,42-25,30)

Au terme de la partie narrative et prophétique, toutes les recommandations données au croyant se résument en une seule qui va introduire la section des paraboles : *veillez*. En tant que fictions, les paraboles ont une fonction et un statut différents de ceux du récit prophétique précédent. Inventant de petites histoires où les acteurs apparaissent sous les traits du voleur, du serviteur ou du maître, de l'époux ou de la vierge, elles introduisent dans l'ordinaire et le quotidien l'univers d'un discours où, jusqu'ici, les événements paraissent grandioses et exceptionnels.

tenir jusqu'à la fin

Il est raisonnable de supposer que les valeurs mises en scène dans ces paraboles seront homologables avec celles qui ont fait l'enjeu de la description des derniers temps. Les événements annoncés qui se dérouleront sur la scène du monde où l'acteur est l'humanité se jouent aussi, par le truchement des paraboles, au niveau de tout un chacun. Personne, selon les apocalypses, ne peut se tenir en spectateur dans les marges de l'histoire. Une temporalité étalée en de multiples périodes mais conduisant inéluctablement le monde vers son terme, se combine donc, par ces récits de fiction, à une temporalité de la simultanéité où la fin est présente en chacun, à chaque instant : c'est ce que le verset 34 affirmait déjà. Comme celle de Jésus, toute génération parcourant le nombre successif de ses années, mais n'étant jamais qu'un point sur la ligne de l'histoire, connaît

la fin [8]. C'est ce que réaffirme la parabole du maître de maison. Tous les instants ne sont pas semblables puisqu'à un seul moment surgira le voleur. Cependant, en raison de son ignorance, le maître doit accorder la même importance à chaque seconde, comme si toutes étaient celle de la fin.

C'est cette fin qu'envisagent les trois paraboles du serviteur fidèle, des dix vierges et des talents, puisqu'elles situent l'enjeu de leur récit au moment de la sanction, quand le maître revient ou qu'arrive l'époux. Par touches successives, elles examinent les différents obstacles que doivent surmonter les personnes pendant le temps de l'absence. Une brève analyse des structures narratives de ces paraboles permet de relever leurs similitudes et leurs différences. Dans les trois cas, les héros se voient confier un bien : la nourriture à distribuer, une promesse de rencontre avec l'époux, des talents. Chacune de ces situations initiales porte en germe l'objet de la récompense finale, mais elle en diffère par une distance ou un retard. Distribuer la nourriture, ce n'est pas encore être établi sur tous les biens de la maison ; partir à la rencontre de l'époux, ce n'est pas déjà entrer avec lui dans la salle de noces ; il faut ne disposer que de cinq talents avant d'être établi sur beaucoup. La troisième parabole se distingue des deux autres dans la mesure où le maître, en confiant l'argent à ses serviteurs, ne leur donne aucun mandement. Par contre, dans les deux premières, les sujets savent ce qu'ils doivent faire, mais l'objet existant déjà peut les leurrer. Car la jouissance totale de cet objet qui, pour lors, n'est que partiel ou posé à distance, est différée. Le rapport entre le sujet et son objet est ainsi revêtu de modalités temporelles, signalées seulement dans ces deux paraboles par la figure du retard où tout se joue (24, 48 ; 25, 5).

être coupé en deux

C'est donc dans la durée prolongée, représentation temporelle d'un état, que le sujet doit faire l'épreuve de sa vérité : il doit tenir jusqu'à la fin sans se prendre pour ce qu'il n'est pas. Or, un état qui dure peut être limité par deux aspectualités : l'inchoactivité, en son commencement, la

8. Nous ne nions pas que vraisemblablement Jésus et la première génération chrétienne aient attendu une fin du monde imminente. Nous voulons seulement souligner que le sens de ces versets ne s'épuise pas dans ce constat historique.

terminativité, en sa fin [9]. Le premier aspect fera chuter le majordome, sur l'autre buteront les vierges folles.

Le majordome, en effet, est fidèle, qui sait demeurer dans la tension entre sa tâche « qui n'en est qu'à son début » et sa durée prolongée. Au contraire, il est infidèle si, fasciné par sa mission « qui n'est qu'un petit commencement », il s'arroge tous les droits et prérogatives du maître : battre ses serviteurs, boire et manger son bien. Ne souffrant aucun délai, il s'installe dans l'immédiateté de la jouissance, là où aucun écart n'est maintenu entre le sujet désirant et l'objet de son désir. Ce qui était différé est brutalement accaparé. Cette situation est illusoire et le retour du maître en rétablit la vérité : « *Il le coupera en deux* » (24, 51). Le verbe grec (*dichotomèsei*), pour lequel les traducteurs modernes donnent des sens variés mais toujours figurés, doit garder ici sa signification littérale [10]. Il faut couper en deux ce serviteur qui, indûment, s'est saturé de ce qui devait être maintenu à distance.

Cette coupure est du même ordre que celle qui sépare les deux hommes au champ, transforme le Lieu Saint en désert, caractérise le signe du Fils de l'homme. Accomplissant le même acte que l'Abomination installée dans le Temple, il est juste que ce serviteur ait sa part avec les hypocrites : c'est ainsi que Jésus, au chapître 23, a qualifié les scribes et les pharisiens qui, par la même illusion de l'immédiat, ont accaparé la Loi à leur profit et ont oublié qu'elle était don mais aussi promesse de Dieu, le seul Maître (23, 8). L'Abomination, dévastatrice d'Israël, menace donc de la même manière et toujours la communauté des disciples [11].

oublier dans la nuit

Les vierges insensées, à l'opposé, ont oublié qu'une tension existait entre leur mise en route et le terme de leur attente marqué par le cri qui retentit dans la nuit. La provision d'huile que les sages ont emporté ne

9. On définit sémiotiquement un état comme la jonction d'un sujet et d'un objet. Cette jonction peut être actualisée ou différée. Sur l'analyse des aspectualités d'un procès duratif, voir A. J. GREIMAS, **Maupassant,** Paris, Ed. du Seuil, 1976, p. 25.

10. T. O. B. : *« Il le chassera » ;* B. J. : *« Il le retranchera » ;* d'autres encore traduisent : *« Il l'excommuniera ».*

11. La **première épître aux Corinthiens,** dont une grande part relève de la littérature apocalyptique, offre une belle illustration du risque dénoncé par cette parabole, quand il s'est abattu sur une communauté chrétienne. Paul y combat les « enthousiastes » qui pensent que tout leur est permis et que le salut définitif est réalisé dans leur vie présente (chapitres 6 et 15).

peut pas désigner des vertus, d'autant plus difficiles à identifier que nulle part le texte n'en parle ; elle souligne plutôt un rapport entre la durée d'un état et son terme ignoré mais certain. Car l'enjeu est bien d'être présent au bon moment. Les folles disparaissent, pour ne pas avoir pressenti que le terme pourrait les surprendre. Jamais prévue, la fin n'est par elles envisagée qu'au moment où elle a déjà eu lieu. Et comme elles n'ont pas su qu'elles ne savaient pas cette fin, elles sont allées là où rien ne pouvait advenir, chez des marchands, quand il fallait faire la fête avec l'époux enfin manifesté.

Si l'on considère, dans chacune de ces deux paraboles, la nature de l'objet donné en récompense, on constate qu'elle est d'ordre pragmatique dans un cas (recevoir mission sur les biens de la maison), tandis que dans l'autre elle est d'ordre cognitif (être avec l'époux et être connu de lui). En raison de ces deux déterminations de l'objet, nous proposons en hypothèse que ces paraboles décrivent la relation du disciple à son Seigneur, l'une sous le rapport de l'espérance, l'autre sous celui de la foi. Dans l'espérance, en effet, le serviteur fidèle a pouvoir sur un bien dont il n'entrevoit que les prémices et qu'il doit se garder d'accaparer imaginairement. Dans la foi, la vierge sage est tendue vers le terme d'une manifestation définitive dont le retard fait sombrer l'imprévoyante dans la folie de l'oubli où l'objet attendu disparaît comme l'huile de la lampe dans la nuit [12].

Ainsi s'explique le sommeil des vierges avisées : en principe, les bonnes œuvres ne doivent pas s'endormir ; mais, dans la foi, l'absence peut être pesante, alourdir les paupières des sages, pourvu que l'heure de la manifestation soit toujours attendue [13]. La morale invite au partage, mais il est un moment où le croyant, comme le disciple persécuté qui tient solitaire jusqu'à la fin, est seul face à la foi qui le sauve sans passer par un salut collectif. Cette huile-là ne se distribue pas (25, 9).

12. En ce sens la situation de l'intendant infidèle pourrait illustrer Rm 8, 24 : *« Voir ce qu'on espère n'est plus l'espérer »*. Celle des vierges folles peut être rapportée à Lc 18, 8 : *« Le Fils de l'homme, quand il viendra, trouvera-t-il la foi sur la terre ? »*. Concernant les présupposés sémiotiques qui sous-tendent l'analyse de ces deux paraboles, voir J. CALLOUD, F. GENUYT, **La première épître de Pierre,** Paris, Ed. du Cerf, 1982, pp. 43-53.
13. Cf. la phrase de la fiancée du **Cantique des Cantiques** (5, 2) : *« Je dors, mais mon cœur veille »*.

veiller, c'est imaginer

Les premières paraboles, introduites et conclues par la figure de la veille (24, 42 ; 25, 13), ont défini un état dans lequel doit se maintenir le disciple ; le récit des talents, amené par la même image, l'illustre sous un nouveau rapport : « *Veillez donc... En effet il en va comme...* » (25, 13-14). Il n'y est plus question d'un retard, mais d'un long délai et l'objet reçu doit cette fois être transformé. Il ne s'agit donc plus d'*être* dans une juste relation de distance, mais d'*agir* pour occuper ce long temps qu'il ne faut pas laisser vide. La veille qui, dans les paraboles précédentes, était une valeur d'état, se transforme ici en valeur axiologique, capable de régler l'action. Mais le serviteur devra résoudre deux énigmes : l'une qui porte sur l'objet reçu en don, l'autre sur l'absence de mandement de la part du maître.

La pièce que le serviteur tient dans sa main n'est donc qu'un signe, c'est-à-dire qu'elle révèle et qu'elle cache. Puisque tous en ont reçu, tous doivent l'interpréter et, ce faisant, se déterminer dans l'action par rapport à celui qui a donné et qui est absent. Le mauvais serviteur raisonne, mais de travers, à partir de la connaissance à demi-exacte qu'il a de son maître. Puisqu'au moment où il faut faire les comptes, celui-ci tire le plus du moins (25, 26), le paresseux pressent un piège, en conclut que l'essentiel est de ne pas rendre moins que ce qu'il a et de ne pas risquer la mise. La pièce reçue ne renvoie à ce mauvais serviteur qu'une image qui lui ressemble : mon seigneur aussi est dur ou méchant (25, 24) [14]. De cette fausse image le serviteur périt : sa volonté est inhibée par la peur (25, 25), le talent qui pouvait s'accroître demeure identique à lui-même et la puissance de l'imagination qui aurait pu se déployer en actes est enfouie dans un trou (25, 25).

Puisqu'il faut les transformer en les multipliant, les talents sont l'objet de la tâche à accomplir, mais ils sont aussi le signe du désir caché du maître. Ils désignent le lieu de l'action ou, pour reprendre une catégorie biblique, le domaine de la Loi en tant qu'elle est œuvre à acomplir et qu'elle exprime la volonté, manifeste ou cachée, de Dieu. La performance des bons serviteurs et la récompense qu'ils obtiennent précisent la nature de cette œuvre : ils multiplient, sont établis sur beaucoup, jouissent de la surabondance (25, 29). Il est donc un domaine dans l'action où la loi qui la régit ne peut se contenter d'être observée, gardée, comme on conserve

14. « *Tu es un homme dur* » est la seule remarque que le maître, qui pourtant répète toutes les paroles du serviteur, ne reprend pas à son compte (25, 24-26).

son unique talent. En ce sens, garder sans imagination, c'est ne rien avoir et le peu qui reste au jour de la sanction sera tenu pour nul (25, 29). La Loi cache un appel au dépassement qui devrait empêcher le sujet de pouvoir imaginer qu'il en a terminé avec l'accomplissement parfait des préceptes. Cette fructification infinie est inscrite au cœur du commandement qui dit « *Tu aimeras* » et dont personne, jamais, n'est en droit de dire qu'il l'a totalement accompli [15]. C'est en effet sur l'amour et la miséricorde que le jugement dernier sépare les boucs des brebis.

III

le jugement dernier (25,31-46)

Le récit du jugement a un statut différent de celui des paraboles. Non plus fiction, mais prophétie, il est de même nature que le récit des derniers temps au chapitre 24. Cependant il présente une originalité qui lui est propre. Dans le cadre de l'énonciation (c'est-à-dire du rapport entre Jésus, sujet du discours, et les disciples qui en sont les auditeurs), le récit est projeté dans le *futur*, tandis que du point de vue de l'énoncé (c'est-à-dire du contenu de la situation racontée qui met en scène le Fils de l'homme dialoguant avec les justes et les damnés) une part importante des événements se réfère aux actes *passés*, accomplis par chacune des personnes jugées.

Cette particularité est à corréler avec une autre étrangeté que présente le texte. Cette prophétie renseigne les disciples et leur fait connaître les critères du jugement final. Pourtant, cet enseignement reçu ne permet pas de savoir dans le temps présent ce qui sauve, puisque, devant le juge, justes et damnés avoueront qu'ils ne savaient pas et ne voyaient pas ce qu'ils faisaient. Une illusion est ainsi repoussée : on n'est pas compté au nombre des justes parce qu'on aurait servi les pauvres en croyant voir en eux le Fils de l'homme. Bien qu'informant réellement, le récit du jugement laisse chez ses auditeurs une part de leur opération cognitive en suspens jusqu'à la fin. L'énonciation enseigne qu'il faut être arrivé au terme pour recevoir d'un autre la vérité de son agir. L'énoncé avertit que, pour lors, l'auditeur ou le lecteur de ce discours ne sait rien, mais que, quoi qu'il fasse, il se détermine. Ce paradoxe qui rapproche le futur du

15. Le verbe grec *(perisseuein)* utilisé ici pour signifier : *être dans la surabondance* a déjà été utilisé par Matthieu, à propos de la Loi, dans le Sermon sur la montagne, en un passage qui éclaire celui-ci : « *Si votre justice ne* surpasse *pas celle des Pharisiens...* » (5, 20).

présent ou du passé, l'enseignement de l'ignorance, ne laisse cependant pas le disciple totalement démuni, livré à la fatalité d'un agir aveugle. Le discours apocalyptique a pour but de réconcilier le non-savoir avec l'action.

le corps, lieu du salut

Si l'acte qui sauve était de l'ordre du mérite comme mise en œuvre réfléchie d'un savoir reçu, l'action, objective et nécessaire, s'imposerait sans laisser de trace entre elle et le sujet. Or précisément, l'élu reçoit la justice parce qu'il a déchiffré dans sa chair et *sans le savoir* la trace gravée sur les corps souffrants de tous les laissés pour compte de l'histoire. Le damné meurt d'avoir vécu dans un monde d'où les corps avaient disparu et, avec eux, la fraternité (25, 40). Ce qui garantit l'universalité du jugement et du salut, ce n'est pas la connaissance, mais le corps : chacun dans son corps est appelé en effet à *ne pas se dérober devant l'autre qui est sa propre chair* (Is 58, 7). Ainsi, les œuvres dont l'*évangile de Matthieu* répète la nécessité, loin d'être opposées à la foi, procèdent, avec elle, d'un seul et même acte dont les tenants et aboutissants traversent, mais dépassent le croyant. Celui-ci, comme le damné, ne pourra jamais connaître et voir en même temps l'être et l'apparence du monde où il agit. Lors de la manifestation définitive, même l'injuste reconnaît la gloire du Fils de l'homme et l'appelle « Seigneur », mais il n'a pas vu la souffrance des plus petits. Le juste a soulagé le corps des pauvres, mais il n'y a pas aperçu la gloire du Christ qui n'était pas à voir.

C'est d'avoir parcouru, le premier, cette distance qui sépare l'action présente du jugement futur, les souffrances visibles de la gloire qui doit se manifester que le destinateur de la sanction obtient le titre de Fils de *l'homme* et reçoit sa compétence de juge universel. En cet espace, s'inscrit son signe que les Pères et Docteurs de l'Eglise ont sans doute eu raison d'identifier à la Croix du Christ (24, 30). On comprend que jamais, ni dans ce discours ni dans tous les évangiles, Jésus ne dise : « Je suis le Fils de l'homme ». Ce serait faire de lui-même un simple signifié, un point fixe aisément repérable, quand il est celui qui passe de la souffrance à la gloire, celui qui, comme le Fils de l'homme de *Daniel*, arrivé seul sur les nuées et devenu le peuple des Saints du Très-Haut (Dn 7, 13. 18), va de l'un à tous ; ce serait se nier comme signifiant pour les autres sujets signifiants [16].

16. Ces remarques pourraient lever une part des difficultés concernant le Fils de l'homme, qui sont la croix des exégètes. Dans la logique de cette structure

Ce qui garantit la vérité de la prophétie de Jésus dont les paroles ne passeront pas (24, 35), car elles trouveront leur accomplissement définitif dans la sentence finale du juge, c'est ce fil ténu et invisible qui sépare et relie l'homme de Nazareth, *assis au Mont des Oliviers* à la veille de ses humiliations, et cet autre et même Fils de l'homme qui *siègera sur son trône de gloire* (25, 31). Le juge, passé lui-même et seul par les souffrances, peut alors englober celles des *plus petits* et se reconnaître en eux, car, avant tous, il a reçu d'un Autre, qui s'appelle Père, la gloire que celui-ci réserve en son Royaume à tous ceux qui ont parcouru le même chemin obscur et si humain. Personne ainsi ne reçoit sa vérité de lui-même, ni le Fils de l'homme ni les élus. Et si l'affamé ou le prisonnier sont justifiés, ce n'est pas pour avoir souffert, mais pour avoir frémi à la souffrance des autres. Seul le Père, comme destinateur ultime, puisqu'il est d'avant le commencement du monde (25, 34), se tient hors de cette série à laquelle il donne mouvement ; il est, de ce fait, l'unique qui *connaisse le jour et l'heure* (24, 36), maintenant ainsi ouverte l'histoire où les hommes accomplissent leur vie de la certitude qu'elle a une fin et que celle-ci, comme telle, est indépassable et indéterminée.

françois martin

signifiante, Jésus ne peut s'attribuer ce titre à la première personne, d'où son emploi constant de la troisième personne. Seul peut-être, Jean 9, 37 met dans la bouche de Jésus des propos par lesquels celui-ci s'identifie lui-même au Fils de l'homme. Encore ne dit-il pas : « C'est moi », mais passe-t-il par ce troisième terme, la parole qui va de lui-même à l'aveugle guéri : « *C'est celui qui te parle* ». En ce sens, le titre de Fils de l'homme n'est pas le lieu d'une identification, mais un espace d'interprétation.

III

écriture et espace apocalyptiques

Seules les apocalypses reconnues comme bibliques ont été abordées précédemment. En les resituant par rapport au courant apocalyptique non canonique, il reste à évaluer les conséquences de leur intégration au Livre : dès lors qu'elles lui sont incorporées, elles changent de sens et, en retour, elles lui donnent son unité interne, son dynamisme et son identité de Testament chrétien.

Ce dernier regard est récapitulatif dans la mesure où il reconsidère synthétiquement les relations entre l'écriture apocalyptique et l'histoire du peuple qui l'a portée, lesquelles furent abordées en commençant, et parce qu'il invite à une lecture qui demeure dans l'écoute de l'énigme et le défrichement des signes, prolongeant la ligne des trois études précédentes. Regard conclusif aussi, car il montre comment l'apocalyptique, en clôturant la Bible, ouvre sur le champ du réel en sa totalité : reliant l'origine d'avant le temps aux péripéties célestes de la fin, les revers présents à leur endroit qui se révèle dans l'éternité, elle subvertit le particularisme d'une Terre promise, d'un Lieu saint, autant qu'elle dégonfle les illusions « sans lieu » des utopies.

Enfin cette troisième partie ne peut être que brève puisque, en définissant le Livre comme ouverture au «hors-livre», elle s'achève comme discours. Autrement dit, l'espérance de la création nouvelle ne nourrit pas une activité de relecture et d'interprétation seulement, mais de témoignage et d'engagement, d'inscription de l'une fois pour toutes dans la durée de ces temps qui sont les derniers. Sur l'horizon apocalyptique, l'espace du salut se restructure et la présence des chrétiens au monde et à l'histoire recouvre sa dimension théologale, christologique et collective : « Dans la cité sainte, je ne vis point de temple, car le Seigneur Dieu est son temple, ainsi que l'Agneau ».

comprendre les apocalypses

Dans leur très grande majorité, les textes apocalyptiques ont été exclus de l'Ecriture juive et chrétienne. Le fait est assez massif pour qu'on doive en rendre compte. Dans une première étape, c'est la compréhension du monde propre aux apocalypses et celle de la Bible qui sont mises en opposition malgré la parenté de leurs représentations : on comprend mieux alors ce que serait la tentation apocalyptique en christianisme. Il n'en reste pas moins que, bien loin d'être marginale, la fonction des apocalypses qui ont été intégrées au canon biblique est en vérité constituante, au sens où elle soulève le livre en son entier vers son pôle apocalyptique : en le clôturant comme livre, elle l'ouvre à la totalité du réel. Ce long détour en deux étapes ne veut pas seulement proposer une interprétation de l'écriture apocalyptique, mais aussi réfléchir sur le livre et sa lecture : s'agit-il de faire le plein du sens ou de consentir au vide qu'ouvre l'énigme à déchiffrer ? [1]

A Trudl et Rainer

La remise en valeur relativement récente des apocalypses ne suffit pas à dissimuler l'embarras dans lequel leur lecture plonge le chrétien, si tant est qu'il la fasse. Eprouvé ou pressenti, cet embarras est un bon point de départ pour la réflexion qui voudrait le dépasser. On ne doutera pas qu'il faille le dépasser, si l'on se souvient que les apocalypses ou du moins *des* apocalypses appartiennent au canon des Ecritures. Mais on ne s'étonnera pas, tout en signalant au passage la difficulté, que le lecteur chrétien soit d'abord rebuté par l'obscurité ou par le caractère angoissant qui semble caractériser la littérature apocalyptique, alors qu'il se déclare relativement à l'aise dans la méditation des épîtres et surtout des évangiles. Pourquoi ne commencerait-il point par subir le sort commun, fût-ce au prix de l'inconséquence qui ne trouve que non-sens ou menace dans des écrits que leur titre même désigne comme « révélation » ?

1. Depuis mon article « Sur l'interprétation des apocalypses » paru dans **Apocalypses et théologie de l'espérance,** Paris, Ed. du Cerf, 1977, pp. 385-440, ma perspective a été sensiblement modifiée par la lecture de P. BEAUCHAMP, **L'un et l'autre Testament. Essai de lecture,** Paris, Ed. du Seuil, 1976.

Qui plus est, il ne trouvera guère de secours, semble-t-il, auprès de l'exégète ou du théologien. Celui-là — c'est son droit et son mérite — commente avec précision des textes apocalyptiques ou met en relief les aspects apocalyptiques, voire anti-apocalyptiques, des textes qu'il commente, mais il ne se demande guère au fond ce qu'est l'apocalyptique en tant que telle. Qu'il tende, comme le théologien, soit à la tirer de l'oubli, soit à la tenir en lisière, il se satisfait volontiers d'un concept opératoire et il risque ainsi de céder à ses préférences immédiates ou aux besoins du moment [2].

Je me propose, non pas de dissiper cette incertitude de fond, mais de suggérer à titre d'hypothèse *un* itinéraire qui permettrait de l'éclairer et de la baliser : un « long détour » qui dégage les présupposés de l'exégèse et tout simplement ceux de la foi biblique, avant de revenir à l'une et à l'autre en connaissance de cause, dans la mesure du possible. Il part du fait qui est non seulement ancien mais normatif pour le croyant juif ou chrétien, et qui se trouve matérialisé dans le livre qui fait pour lui autorité : *d'une part, la majeure partie des textes dits apocalyptiques conservés ou indirectement connus est extérieure à ce livre ; exclusion ou en tout cas réserve qui demande à être comprise. Si, d'autre part, le livre contient des apocalypses, c'est non seulement qu'elles ne contredisent pas son économie, mais qu'elles lui appartiennent au point d'en être inséparables. Il faut donc découvrir et définir dans l'Ecriture la fonction positive des apocalypses, plus largement peut-être la portée du versant apocalyptique qui lui est coextensif.*

Cet itinéraire a finalement un enjeu plus vaste que l'interprétation des apocalypses. Qu'est-ce, en dernier ressort, que la lecture du livre, notamment celle de la Bible ? Recherche du plein : plein de la lettre renforcé par celui de la situation historique où elle a été produite, voire plein de l'origine orale qui se serait déposée en elle ? Ou, au contraire, moyennant le passage par la recherche littéraire et historique qui fait assurément valoir le droit de la lettre, accès à un vide au moins relatif et au passage qu'offre le livre même, ses frontières autant que son articulation interne désignant une direction ?

2. **Apocalypses et théologie de l'espérance** comporte plus que des traces de cette incertitude fondamentale. Par ailleurs, ce serait peut-être charité mal ordonnée de la part du chrétien que de vouloir, par une mise en relief des apocalypses, donner au monde moderne la dimension du futur dont il serait cruellement privé (ce qui reste à montrer ou à préciser). Si les apocalypses font partie du canon, c'est, virtuellement au moins, la totalité de celui-ci qui se trouve « à prendre ou à laisser ».

I

les frontières du livre : pensée biblique et pensée apocalyptique

Nous épousons déjà cette perspective en empruntant d'abord l'itinéraire proposé par Walter Schmithals, c'est-à-dire en rendant compte du fait que la majeure partie des apocalypses est extérieure au canon de l'Ecriture : conséquence d'une *opposition de principe entre la pensée apocalyptique et la pensée biblique*[3]. Cette opposition, qui n'est pas d'emblée évidente, devient manifeste si, distinguant dans les écrits eux-mêmes l'élément le plus visible, les « représentations », et la couche, dissimulée au premier regard, de la « compréhension du monde », on dégage et définit la « compréhension du monde » proprement apocalyptique. On peut alors montrer que, pour l'essentiel, cette compréhension se retrouve dans la gnose, dont les « représentations » sont foncièrement étrangères à celles des apocalypses, et on peut montrer qu'au contraire une communauté relative de « représentations » entre écrits apocalyptiques et canon biblique cache la différence radicale de leurs « compréhensions du monde ».

Réponse à une question qui n'est pas académique : il ne s'agit de rien moins que de mettre solennellement en garde la foi chrétienne contre la tentation apocalyptique qui l'a accompagnée tout au long des siècles et qui n'est pas moins forte aujourd'hui que dans le passé récent ou lointain. C'est la tentation de refuser ou du moins de mutiler l'histoire tenue pour essentielle par les canons juif et chrétien ; et on y cède d'autant plus facilement que son objet est moins visible, plus global et qu'il risque ainsi davantage d'échapper non seulement à une lecture naïve des livres, mais à la lecture critique qui se satisferait de la précision relative, de la visibilité des « représentations ».

la distinction entre représentations et compréhensions du monde

Rien n'oblige à entendre comme séparation la distinction formulée par Schmithals entre « représentations » et « compréhension du monde ». Il s'agit plutôt, si je ne me trompe, de deux lectures successives des « représentations » et conduites de telle sorte que, si la première appelle la

3. W. SCHMITHALS, **Die Apokalyptik. Einführung und Deutung,** Göttingen, Ed. Vandenhoeck und Ruprecht, 1973, 192 p. Cf. notre article « Sur l'interprétation des apocalypses », **op. cit., pp. 402-408.**

seconde, celle-ci présuppose celle-là. Sans doute la première, celle des « représentations » proprement dites, correspond-elle au regard extérieur, mais exigeant, qui dégage avec précision et énumère les caractéristiques des écrits déclarés apocalyptiques, plutôt qu'il ne les rassemble dans l'unité : pseudonymie de l'auteur et consécration du livre ; révélation de l'avenir fondée sur une connaissance de l'histoire saisie en totalité, plus précisément révélation au lecteur de sa place dans cette histoire, de sa proximité par rapport à son terme ; histoire universelle et non plus d'un peuple, tout en ayant inversement pour enjeu le salut de l'individu ; pessimisme radical pour ce monde-ci, seul reconnu des hommes et qui va à la mort (il ne sera pas recueilli dans l'autre « éon », connu de l'apocalypticien seul) ; dualisme cosmique, tempéré cependant par la coexistence actuelle des deux mondes, dans laquelle l'attente de l'apocalypticien se nourrit de la lecture des signes qui annoncent le monde futur et en vérité éternel [4].

Or, l'énumération et la juxtaposition de ces traits laissent apparaître leur unité à une lecture qui n'est plus seulement descriptive mais interrogative, c'est-à-dire qui, mobilisée par la question présente de l'historicité, éclaire la conception de l'histoire propre aux apocalypses. Le regard porté sur le livre, en fait sur des livres particuliers, devient regard qui traverse le livre pour atteindre au-delà des « représentations » et en elles leur unité, pour l'atteindre dans le « hors-livre » dont le livre est témoin, dans sa « compréhension du monde », compréhension du réel en totalité. Ainsi se découvre dans les apocalypses véritables, extérieures au canon, l'équilibre tendu qui les définit entre « perte de l'histoire » et conception radicale de l'historicité, passivité de l'attente et urgence de la conversion.

La révélation de l'histoire totale, qui situe l'apocalypticien au seuil de son terme, nourrit chez lui la question du délai qui l'en sépare (« Combien de temps encore ? »), tout en l'assurant de la nouveauté absolue du monde à venir. La vision déterministe de l'histoire qui risquerait d'annuler l'historicité de la décision et de l'existence humaines, est équilibrée par la radicalité de l'espérance et de la décision présentes, qui ont dès maintenant pour enjeu la participation à la nouvelle création. Les apocalypses, en tant que telles, réunissent le pessimisme qui pourrait nourrir une simple attente, en vouant aux ténèbres l'histoire humaine aussi bien qu'en comprenant comme éternel et non historique le monde futur, et la réaction contre ce pessimisme, qui s'exprime dans l'espérance d'une création nou-

4. Ibid., pp. 9-21, « Die Gedankenwelt der Apokalyptik ».

velle. L'historicité de l'existence humaine inclut le service de la Loi, tout en détachant celle-ci de l'élection et, par conséquent, de l'histoire d'Israël, et tout en excluant la détermination de son contenu.

Telle est en son unité la « compréhension du monde », de la réalité même, qui rassemble les « représentations » : une révélation récente et actuelle de la vérité, non seulement ancienne mais éternelle, qui se manifeste au terme de l'histoire dans et par le livre, par des livres étrangers au canon de l'Ancien et du Nouveau Testament [5]. C'est le signe d'une réserve ou d'une exclusion dont on commence à deviner les raisons. Celles-ci emporteraient l'assentiment, si l'on pouvait montrer — double contre-épreuve — que la compréhension de la réalité inhérente aux apocalypses est d'autant plus étrangère à celle de l'Ancien et du Nouveau Testament qu'elle se retrouve dans la gnose.

une exclusion inscrite dans la clôture du livre

Première étape à parcourir, l'évocation de la gnose est propre à montrer la constance et la consistance d'une même « compréhension du monde » à travers la diversité des « représentations » qu'elle réunit ici ou là. Alors que les « représentations » apocalyptiques se situent en contexte d'histoire, le dualisme cosmologique, anthropologique et sotériologique de la gnose prend place dans une perspective anti-historique, c'est-à-dire spatiale, celle du « cosmos » grec. Hétérogénéité absolue, semble-t-il, des deux groupes de « représentations ». La rencontre, voire l'identité des deux « compréhensions du monde » n'en est que plus probante et instructive. On la devine d'abord dans le type de vérité qu'elles proposent l'une et l'autre : à quelques différences près, leur commune prétention est de révéler maintenant la vérité non seulement ancienne mais éternelle, auparavant ignorée : démarche de rupture qui, au lieu de se borner à exprimer de nouveau une vérité ancienne, donne pour vérité la nouveauté, une compréhension nouvelle du monde. A travers le dualisme, cosmique dans la gnose, historique dans les apocalypses, anthropologique et sotériologique dans les deux, ce point de départ permet de discerner, non sans nuances, la « perte active de l'histoire » déjà relevée dans les apocalypses, la fuite et le refus de l'histoire dans l'histoire même [6]. Le discernement d'une telle identité ne doit rien à la parenté des « représentations » et, par là

5. **Ibid.**, pp. 21-37, « Das Wesen der Apokalyptik ». Pour un catalogue approximatif des écrits apocalyptiques, cf. pp. 190-191, les notes de ce chapitre et du précédent.
6. **Ibid.**, pp. 67-83, « Apokalyptik und Gnosis ».

même, à la proximité ou à la relation historique qui permettrait d'invoquer influences ou reprises. Il traduit un mode de lecture, une conception du livre et du rapport des « représentations » à la « compréhension du monde » sur lequel nous reviendrons.

On les retrouve dans la dernière étape de l'itinéraire parcouru par Schmithals, dans sa conclusion qui repose sur un effet de contraste : alors que — nous venons de le voir — la « compréhension du monde » essentielle aux apocalypses peut se rencontrer en milieu extra-biblique, la Bible par contre, Ancien et Nouveau Testament, n'en porte pas trace, malgré la communauté des « représentations » qui réunit en surface les deux traditions et qui, précisément, faute de vigilance dans la lecture, risque d'égarer leur compréhension. Elle risque notamment d'encourager l'explication « historique » ou « génétique », qui dérive l'apocalyptique de la prophétie ou rattache le Nouveau Testament à l'apocalyptique. Démarche qui, négligeant le fait des Ecritures canoniques et le problème qu'il pose, oublie que l'écrit est, en l'espèce, non pas simplement à regarder et à situer dans la succession historique, mais qu'il est lui-même porteur d'une compréhension de l'histoire ; ce qui oblige à prendre en compte sa délimitation, à discerner sous la continuité des « représentations » la discontinuité des « compréhensions du monde », bref, à distinguer « relation historique » et « relation de contenu » [7].

En ce qui concerne l'Ancien Testament et la Septante, on observera notamment que celui-là ne retient de la littérature apocalyptique que le livre de *Daniel* et encore malgré ses parties apocalyptiques, alors que celle-ci, tout en franchissant les limites du canon juif, ne donne pas droit de cité à des apocalypses. Cette mise en garde décisive et normative exclut, dans le canon juif ou en dehors de ses frontières, que l'on rende compte de l'apocalyptique à partir de la prophétie. En opposition flagrante avec l'apocalyptique, le pessimisme d'Amos pour Israël ou la radicalisation de l'eschatologie dans l'Ancien Testament ne débouche pas sur l'anéantissement, mais sur l'accomplissement de l'histoire et de la création [8]. Aucune « évolution » ne peut combler l'abîme entre les deux « compréhensions du monde », expliquer que l'on passe de l'une à l'autre.

7. **Ibid.**, p. 115.
8. **Ibid.**, pp. 51-67, « Apokalyptik und Altes Testament ».

la tentation apocalyptique

De même, toujours dans l'ordre du « contenu », ne peut-on, quelle que soit la proximité historique, éclairer le Nouveau Testament en le plaçant dans la suite des apocalypses. En se laissant instruire une fois de plus par la clôture de l'écrit canonique, on dégagera, au contraire, ce qui unit le Nouveau Testament à lui-même, comme à l'Ancien Testament, et exclut sa continuité de fond avec l'apocalyptique. Tradition de Jésus aussi bien que tradition sur Jésus excluent le « pessimisme » des apocalypses. Non seulement les paroles de Jésus incluent une parénèse, signifient une relation d'intimité avec la création et un intérêt, non pas pour la fin elle-même, mais pour la dernière heure présente ou proche, où la participation au Royaume est offerte à tous, mais à leur tour la foi et la proclamation chrétiennes ne s'évadent pas de l'histoire, bien plus, elles fondent une compréhension historique du réel en totalité. Reçues comme « l'événement eschatologique » qui a déjà fait irruption en ce monde, crucifixion et résurrection de Jésus ouvrent dès maintenant la possibilité du salut dans l'histoire. Cela n'interdit pas le recours aux « représentations » apocalyptiques de la fin pour prévenir le glissement vers la gnose, c'est-à-dire pour rappeler que l'accomplissement n'est pas possession et pleine présence, mais grâce et salut donnés seulement en espérance, tension entre le « déjà » et le « pas encore ».

C'est dans cette « compréhension du monde » que s'inscrit notamment l'*Apocalypse* de Jean, dont l'auteur n'est pas pseudonymique mais réel, désigné à sa place effective dans le temps, et qui prévient une communauté réelle contre les dangers qui la menacent, autant qu'elle la conforte dans l'affrontement de ses difficultés actuelles. En un mot, le Nouveau Testament se distingue absolument de l'apocalyptique, non seulement par son attention à l'histoire conçue et assumée comme succession effective d'événements, mais — et ceci rend compte de cela — en situant dans le présent, dans l'eschatologie déjà présente, la source de l'espérance qui se porte vers l'avenir [9].

Au terme de l'itinéraire proposé par Schmithals, on comprend à la fois la tentation de verser dans l'apocalyptique qui a accompagné le christianisme tout au long de son histoire et l'urgence qu'il y a à la repérer comme telle. Bref, la parenté ou l'identité relative des « représentations » risque de faciliter et de dissimuler le glissement, qui franchit un abîme, d'une « compréhension du monde » à l'autre, en somme, la transgression

9. Ibid., pp. 114-130, « Apokalyptik und Christentum ».

des limites du livre. On ne saurait avoir trop de reconnaissance pour une tentative qui, notamment, réagit contre le positivisme et l'historicisme éclairant le seul niveau des « représentations », les situant tout simplement dans l'histoire de la culture et l'histoire générale et oubliant leur insertion et leur réunion dans le livre. La distinction absolue qu'établit Schmithals entre l'apocalyptique et le canon biblique donne à penser le livre, non pas comme simple objet à connaître, mais comme médiateur d'une compréhension universelle, lieu de passage du sens et de la vie, dans sa clôture et sa particularité même.

Il reste à se demander si c'est rendre pleine justice au livre que de se borner à mettre en relief la compréhension de la réalité qui unifie sa multiplicité interne, ce qui revient à déclarer non-apocalyptiques les apocalypses intégrées au canon. Peut-être conviendrait-il de s'interroger sur l'articulation interne du livre canonique, au lieu de se borner à faire valoir ses frontières : ce qui permettrait de reconnaître que les apocalypses canoniques, assurément étrangères au courant apocalyptique, méritent cependant leur titre, justifié cette fois par la fonction propre qu'elles remplissent dans l'Ecriture.

II

unité interne et dynamique du livre : intégration et fonction intégrante de l'apocalypse

En nous laissant instruire maintenant par la « théologie de la lettre » que nous devons à P. Beauchamp, nous n'introduirions nulle rupture dans l'itinéraire jusque là parcouru s'il pouvait apparaître, d'abord que l'Ecriture contient des apocalypses, mais seulement à sa limite, ensuite qu'elle leur doit non seulement de proposer une conception historique de la réalité, mais de contribuer au déploiement de la réalité comprise comme histoire : dynamique du livre qui prend place dans celle du « hors-livre », c'est-à-dire dans la réalité même. Pour la saisir et pour accéder en elle à la portée des apocalypses, il faut consentir à un détour plus long que celui qui permettait de penser la délimitation du livre[10].

10. P. BEAUCHAMP, « Pour une théologie de la lettre », **Recherches de science religieuse** 67, octobre-décembre 1979, pp. 481-494.

circularité du livre et du réel

La lecture de l'*Ancien Testament* désigné comme tel, donc compris d'avance dans sa relation au Nouveau, présente de ce point de vue une double face. D'abord la plus visible : celle qui s'achemine patiemment vers l'intelligence des apocalypses et qui n'y parvient qu'à son terme ; elle traverse Loi, prophètes et sagesse, en commençant par les distinguer. Ce qui revient à faire valoir en chaque type de document sa visée propre et sa mobilité interne. Elle montre ensuite par étapes leur convergence dans le fait et l'unité du livre qui les contient, elles et elles seules, alors qu'il ne contient pas à proprement parler l'apocalypse. C'est une longue préparation à l'intelligence de celle-ci qui ne prend pas place dans la triade précédente, ni ne la prolonge, parce que « *livre par excellence... et par elle-même* », l'apocalypse constitue, en dehors de cette triade, le « point de convergence » de ses trois termes. Située à la « frontière » du livre qu'elle « ferme » et « déborde d'ailleurs », elle est le livre « *parce qu'elle enferme en elle toutes les autres parties du livre qu'elle prend tout entier pour apocalypse* »[11].

Première face d'une lecture qui laisse, à son terme, deviner la seconde et non seulement comme son envers, mais comme sa justification ultime. S'il fallait, avant d'interpréter les apocalypses, déchiffrer patiemment Loi, prophétie et sagesse, ce n'était pas seulement que la lecture de l'apocalypse devait venir en son temps et se munir des présupposés qui la rendent possible, c'est aussi et d'abord, bien qu'on ne le découvre pas avant la fin, parce que l'apocalypse conduisait dès le début la lecture du livre, dont l'unité était initialement supposée avant d'être finalement posée, c'est-à-dire justifiée une fois qu'il est « *pris tout entier pour apocalypse* ».

Telle est la circularité du livre qui aussi bien le déborde dans le jeu du réel et du livre, autrement dit dans l'histoire. Sans obscurcir leur distinction ni leur articulation mutuelle, l'apocalypse réunit et mobilise dans la visée du *télos* (non pas simple avenir mais terme, et qui n'annule pas pour autant les délais), l'*autrefois*, l'« ère archétypale » de la Loi, le *maintenant* du prophète et le *toujours* du sage, dans lequel Loi et prophètes sont déjà passés : l'apocalypse les réunit en déclarant l'identité de l'*origine*, qu'elle garde de la retombée en simple commencement, et du *télos* que l'on ne saurait réduire à un futur inerte et seulement attendu[12]. La circularité signifiée dans celle du livre est celle du réel même. Cette perspec-

11. P. BEAUCHAMP, **L'un et l'autre Testament, op. cit.**, p. 172.
12. **Ibid., pp. 276 sv.**

tive d'ensemble, ici trop brièvement évoquée, permet de mieux cerner la question à laquelle nous devons tenter de répondre. Il ne s'agit pas de savoir pourquoi et comment des apocalypses, qui en vérité n'en sont pas, ont pris place dans le livre sans trahir sa « compréhension du monde ». Il faudrait plutôt se demander, en sens inverse, comment entendre l'apocalypse, s'il est vrai que, présente seulement à la frontière du livre, elle le constitue « tout entier » en apocalypse.

Il nous suffira d'indiquer comment cette perspective n'éclaire pas seulement la lecture de l'apocalypse, mais celle du livre dans son ensemble :

1. En dépit de nos préjugés tenaces et anciens, elle nous réconcilie avec le fait du livre.

2. Comme le veulent certains, mais cette fois avec rigueur, elle souligne dans l'apocalypse l'ouverture radicale à l'« avenir absolu », la dimension de l'utopie.

3. Elle justifie et permet de déchiffrer les traits des apocalypses qui découragent communément le lecteur (présence de considérations numériques et cosmologiques ou étrangeté de l'imagerie).

passage du livre à la parole

Le préjugé est ancien qui oppose l'inertie de l'écrit à la pertinence vivante de la parole, interpellation ou dialogue. Conservé tout au plus comme aide-mémoire, simple tremplin pour la parole, à moins qu'il ne l'enchaîne dans une religion du livre et de la lettre, l'écrit ne peut alors plus être compris comme canonique : ni simple support, ni gel de la parole, mais règle qui limite et relance. En effet, il y a, comme nous l'avons indiqué, une dynamique du livre et son rythme d'ensemble consiste précisément en ceci : non seulement c'est dans le livre que se découvre le jeu de la parole et du livre, mais c'est en suivant ce jeu jusqu'à son terme que l'on éclaire la constitution et la justification du livre comme tel.

Cette voie n'exclut pas, précisément à ce terme, la « critique » du livre et le caractère provisoire de son statut : d'une part, la critique du livre au sens dégradé du terme ou mieux la mise en garde contre une lecture qui, au lieu de passer par la lettre et son obscurité, « *passage de la Sagesse et de l'Esprit* », y logerait « sédentairement », qui l'éviterait donc en lui substituant les images « *qui ne montrent rien à l'homme que lui-même* » [13] ; d'autre part, est pris en compte le statut provisoire du livre,

13. « Pour une théologie de la lettre », **art. cité,** pp. 484-485, et **L'un et l'autre Testament, op. cit.,** p. 195.

dont la clôture enfin proclamée limite l'extension. Or cette clôture est indivisiblement celle du livre et celle de « *l'ancien monde... annoncé proche de sa fin* » [14] : elle signifie à la fois la nécessité du passage par l'un et l'autre, ou mieux de l'un dans l'autre, et, par ce passage, l'abolition de l'un et de l'autre.

Tel est le terme d'un parcours aussi complexe dans le détail que sa ligne directrice est claire. C'est bien la parole qui, au départ, oriente l'attention vers le livre et qui au terme signifie sa clôture et son au-delà. Mais c'est dans le livre même que se découvre la fameuse dialectique de la parole et du livre ou, plus exactement, son modèle : la Loi et la prophétie (en somme, l'*autrefois* séparé du *présent*, dans le *toujours* de la sagesse) atterrissant dans l'écriture et le corps d'un peuple où il est attesté qu'elles ne sont pas restées lettre morte. Lié à ce modèle et poursuivant sur cette lancée, le retour du livre à la parole ne serait ni soustrait à la liberté, ni livré à l'arbitraire.

utopie et discernement

Il convient de s'en souvenir quand on évoque la dimension utopique de l'apocalypse, soit avec la plus grande méfiance, soit en la tenant au contraire actuellement pour riche de promesses. Il n'est pas évident que l'apocalypse détourne de l'histoire vers un « arrière-monde », parce qu'elle n'inclut pas explicitement la « parénèse », l'appel à l'obéissance. Peut-être exprime-t-elle la compréhension et la visée fondamentales de l'histoire dans laquelle l'obéissance prend signification. Il n'est pas davantage évident que l'on puisse et doive, en valorisant le message des apocalypses, mieux insérer le chrétien dans le monde actuel, notamment l'engager à rejoindre quiconque dans la poursuite de réalisations sociales et politiques ou l'engager à percer, comme d'autres, la clôture et l'ennui de ce monde en répandant l'oxygène de l'utopie [15].

A cet égard, on a parfois l'impression que certaines théologies récentes de l'histoire répondent prématurément à la demande, à une demande locale qu'il faudrait prendre le temps de discerner. Est-il nécessaire de le rappeler ? Si l'apocalypse est à comprendre dans le livre et si l'ensemble du livre est à comprendre comme apocalypse, si le livre a son ordre et son dynamisme propres, le « clerc avisé » se gardera bien de « l'utiliser »,

14. **L'un et l'autre Testament, op. cit.**, p. 227.
15. P. EYT, « Apocalyptique, utopie et espérance », **Apocalypses et théologie de l'espérance, op. cit.**, pp. 451-458, qui donne le cadre d'un discernement.

d'en cueillir immédiatement tel ou tel fragment, séparé de son contexte, qui semblerait correspondre à un besoin immédiat du présent. Le livre dans lequel l'obscurité de la lettre se laisse traverser par l'attraction d'un horizon universel et où cette attraction passe inversement par l'obscurité de la lettre, ne détourne certainement pas de la confrontation avec l'obscurité et la dureté du présent. Mais, sans fournir immédiatement aucune règle, il oblige, condition de libres inventions, à laisser sa première lecture se modifier en direction de l'universel.

Pourquoi dès lors déplorer l'absence de parénèse, si tant est qu'elle constitue un fait, dans l'apocalypse ? Il se pourrait en effet que celle-ci « soulève » toute invitation à l'obéissance et tout constat d'obéissance vers le terme qui à la fois les mobilise et leur assigne leur limite. En un mot, l'apocalypse ne substituerait pas la visée de l'utopie au service de la Loi : elle révélerait notamment la dimension utopique originaire de la Loi, qui n'est pas seulement commandement immédiat, mais annonce et « rêve »[16]. Cette perspective donne à entendre qu'il n'y a d'historicité de l'existence individuelle ou d'histoire du peuple que suspendues à « l'avenir absolu », à l'utopie d'une création nouvelle.

demeurer dans le déchiffrement de l'énigme

On ne s'étonnera pas outre mesure que les images ou le mode de pensée dans lesquels s'annonce cette création nouvelle commencent par déconcerter la lecture : à la fois celle du croyant et celle de l'exégète ou du théologien qui ont quelque peine à voir comment la méditation des apocalypses pourrait nourrir la démarche pratique toujours engagée dans un contexte historique. Le croyant notamment sera tenté d'opposer à la lumière qu'il reçoit des évangiles et, plus généralement, de textes parénétiques et historiques, les spéculations apparemment gratuites et la fantasmagorie des apocalypses. Cependant, s'il n'y a d'historicité présente que mue et mesurée déjà par son terme absolu, il convient de dépasser cet étonnement après l'avoir partagé. En fait, considérations cosmologiques ou numériques et étrangeté de l'imagerie ne versent pas dans l'arbitraire d'une spéculation qui, au lieu d'orienter la vie en ce monde, la ferait oublier. Elles l'orientent précisément, mais peut-être de manière inattendue, à savoir sans tenir compte de son contexte immédiat, mais en fonction de la totalité qui constitue son *télos* : la création nouvelle.

16. P. BEAUCHAMP, **L'un et l'autre Testament, op. cit.**, p. 205, Voir l'ensemble du chapitre et, sur la Loi, les pp. 202-214.

Bornons-nous à deux indications convergentes. La première rappelle la « *transparence du nombre* » qui relie et distingue, unité du temps et distinction des temps, et la « *chronologie universelle* » dont le ciel est l'espace : elles donnent bien à « *l'apocalypse une certaine rigidité, c'est-à-dire une fragilité de verre* », mais c'est pour signifier dans le *télos* l'universalisation, l'extension de la Loi, de la prophétie et de la sagesse réunies à l'ensemble du réel [17]. La même visée s'exprime dans le second exemple, celui de la « monstruosité » des images annonçant « *la venue du concept, en affichant la volonté de tout tenir ensemble* ». « *Neige et glace supportaient le feu sans fondre* » (Sg 16, 22) : « *Impossible union des contraires* » que l'on retrouve dans le rêve ou dans le discours des mystiques. Voilà donc ce que signifie l'apocalypse : « *Ce volume, hauteur, profondeur et largeur qu'on appellera ensuite le plérôme ou plénitude* » [18] ; voilà ce qu'elle signifie en énigme, à travers une obscurité à déchiffrer.

On en retiendra qu'en dépit de son obscurité, l'expression apocalyptique a sens, puisqu'elle exprime la visée du tout, de la nouvelle création, mais aussi qu'un sens trop évident ou trop familier, qui n'obligerait pas au déchiffrement de l'énigme, ne serait certainement pas le bon : ce qui vaut de toute l'Ecriture si elle est à recevoir comme apocalypse. En somme, nous commençons à juste titre par chercher la clarté de l'apocalypse et elle ne nous la refuse pas ; mais ce que nous en apprenons, c'est que, comme l'ensemble de l'Ecriture, elle ne demande pas seulement le passage par l'énigme, mais, ce passage étant toujours de nouveau à réaliser, elle impose l'initiation au déchiffrement de l'énigme et le séjour dans ce déchiffrement. La clarté de l'Ecriture ne surgit que de son obscurité. Ce qui devrait éveiller le soupçon, c'est plutôt de se trouver à l'aise dans la lecture des évangiles et plus généralement dans l'histoire et la parénèse.

□□□

Après avoir suggéré comment et pourquoi le canon biblique a exclu ou n'a pas retenu la majorité des textes dits apocalyptiques et en inclut d'autres, une précision s'impose. En vérité, il n'en inclut pas d'autres, mais — ce qui est tout différent — il présente un versant ou mieux un vecteur apocalyptique qui le détermine de part en part et qui, l'ouvrant tout entier au réel en même temps qu'il le ferme comme livre, le constitue préci-

17. **Ibid.**, p. 203 (renvoyant à Ezéchiel 40-48) et pp. 210 sv.
18. **Ibid.**, pp. 223-226.

sément en canon des Ecritures. Leur lecture, comme celle de tout autre livre, connaît depuis longtemps la vieille règle selon laquelle la compréhension du tout détermine celle des parties et inversement : circularité de l'interprétation. Peut-être faudrait-il souligner maintenant que l'obscurité, au moins apparente, du tout est aussi riche, non seulement de promesses, mais de clarté possible que la clarté, souvent surestimée, des parties dont la détermination se laisse mieux cerner par l'analyse.

C'est, à mon sens, le mérite d'études comme celles de W. Schmithals et de P. Beauchamp que d'orienter dans cette direction la lecture des textes. La lettre, en sa précision qui ne supprime pas son obscurité, n'a peut-être pas d'autre fonction que d'ouvrir et de baliser un horizon. C'est l'obscurité première de l'horizon qui, moyennant le passage par l'élucidation de la lettre, doit s'éclairer ou du moins accéder au clair-obscur dans lequel un itinéraire est possible. Pourquoi écouter, par exemple, la Sonate en la bémol majeur de Beethoven (op. 110), sinon pour accéder, après qu'ait retenti sa dernière mesure, au silence dans lequel se rassemble son audition ? Silence orienté et qui oriente, c'est-à-dire qui interroge et porte une liberté.

pierre fruchon

indications bibliographiques

I

traductions de textes et commentaires

Les écrits pseudépigraphiques ou « paratestamentaires » — puisque certains d'entre eux, tel **Daniel**, appartiennent à l'Ancien Testament et que les plus récents sont postérieurs aux textes les plus tardifs du Nouveau Testament — relèvent, pour un bon nombre, du genre littéraire apocalyptique ; d'autres, comme le **Livre des Antiquités Bibliques,** comportent en leur sein de petites apocalypses (qu'on songe au statut de Mc 13 à l'intérieur de cet évangile). Une traduction allemande de cet ensemble (RIESSLER, **Altjüdisches Schrifttum,** 1927) rassemble plus de quatre-vingts titres et couvre 1300 pages ; certaines œuvres ne subsistent que sous forme de petits fragments d'une ou deux pages, tandis que **I Hénoch** atteint 100 pages.

La Bibliothèque de la Pléiade (N. R. F. Ed. Gallimard) devrait publier, en 1983, pour la première fois en langue française, l'édition complète de cette littérature, en y adjoignant les textes de Qumrân. Pour l'heure, certaines œuvres sont quasiment inacessibles en français (**Jubilés, IV Esdras**) et d'autres sont difficiles à se procurer ; ainsi :

F. MARTIN, **Le livre d'Hénoch traduit sur le texte éthiopien,** Paris, Ed. Letouzey et Ané, 1906.

E. TISSERANT, **Ascension d'Isaïe. Traduction de la version éthiopienne...,** Paris, Ed. Letouzey et Ané, 1909.

Quelques œuvres ont fait l'objet d'éditions récentes, fort complètes mais souvent onéreuses ; ainsi :

P. BOGAERT, **Apocalypse de Baruch...** (Sources chrétiennes 144-145), 2 vol., Paris, Ed. du Cerf, 1969.

D. HARRINGTON, J. CAZEAUX, C. PERROT, P. BOGAERT, **Pseudo-Philon : Les Antiquités Bibliques** (Sources chrétiennes 229-230), 2 vol., Paris, Ed. du Cerf, 1976.

V. NIKIPROWETSKY, **La Troisième Sibylle** (Etudes juives 9), Paris, La Haye, Ed. Mouton, 1970.

M. DELCOR, **Le Testament d'Abraham. Introduction, traduction du texte grec et commentaire de la recension grecque longue** (S.V.T.P. 2), Leiden, Ed. Brill, 1973.

E.-M. LAPERROUSAZ, **Le Testament de Moïse (généralement appelé « Assomption de Moïse »)...** (Semitica 19), Paris, Ed. Adrien-Maisonneuve, 1970.

Une anthologie de textes particulièrement intéressants pour « illustrer » le Nouveau Testament se trouve recueillie par :

H. COUSIN, **Vies d'Adam et Eve, des patriarches et des prophètes. Textes juifs autour de l'ère chrétienne** (Supplément au Cahier Evangile 32), Paris, Ed. du Cerf, 1980.

On aura un excellent guide, très abordable, avec

A. PAUL, **Intertestament** (Cahiers Evangile 14), Paris, Ed. du Cerf, 1975.

La canonicité de Dn ne doit pas faire oublier deux commentaires de cette apocalypse qui influera considérablement sur les œuvres ultérieures :

M. DELCOR, **Le livre de Daniel** (Sources bibliques), Paris, Ed. Gabalda, 1971.

A. LACOCQUE, **Le livre de Daniel** (Commentaire de l'Ancien Testament XV b), Neuchatel, Paris, Ed. Delachaux et Niestlé, 1976.

Du livre canonique qui est, pour beaucoup de lecteurs, l'apocalypse par excellence, Pierre PRIGENT a donné simultanément un commentaire technique et une lecture suivie dont on trouvera le compte rendu dans la chronique de Nouveau Testament (p. 108).

Signalons enfin deux ouvrages ultraspécialisés :

A.-M. DENIS, **Introduction aux pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament** (S. V. T. P.), Leiden, Ed. Brill, 1970.

J.H. CHARLESWORTH, **The Pseudepigrapha and modern Research. With a Supplement** (Septuagint and Cognate Studies 7), Scholars Press, 1981. Ce dernier ouvrage contient une bibliographie exhaustive.

II

deux recueils d'études

Il peut être utile de donner ici le détail de l'ouvrage collectif souvent cité dans ce cahier :

A.C.F.E.B., **Apocalypses et théologie de l'espérance,** Paris, Ed. du Cerf, 1977.

« Bilan des études sur l'apocalyptique » (M. DELCOR),

« Aux sources bibliques de l'apocalyptique » (E. JACOB),

« Histoire et eschatologie dans le livre de Daniel » (P. GRELOT),

« Remarques sur Hénoch Ethiopien (chap. 70-71) » (A. CAQUOT),

« La ruine de Jérusalem et les apocalypses juives après 70 » (P. BOGAERT),

« Mythologie et apocalyptique » (M. DELCOR),

« L'occultation de l'apocalyptique dans le rabbinisme » (J. STIASSNY),

« La ruine du Temple et la fin des temps dans le discours de Marc 13 » (J. DUPONT),

« Jésus historique et le Fils de l'homme : aperçu sur les opinions contemporaines » (S. LEGASSE),

« L'évolution du langage apocalyptique dans le corpus paulinien » (P. BENOIT),

« Apocalyptique et christologie johannique » (J. SCHMITT),

« L'Apocalypse de Jean : propositions pour une analyse structurale » (J. CALLOUD...),

« Sur l'interprétation des apocalypses » (P. FRUCHON),

« Apocalyptique, Utopie, Espérance » (P. EYT).

Vingt-six exégètes ont contribué avec J. LAMBRECHT à :

L'Apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le Nouveau Testament (B. E. T. L. 53), Gembloux, Leuven, Ed. Duculot, University Presse, 1980.
Ce volume contient les actes du Colloque de Louvain de 1979 ; un tiers des articles est rédigé en français.

hugues cousin

lumière & vie

Cinq thèmes en chantier pour 1983

161 **De la connaissance du monde à l'affirmation de Dieu**
Tandis que se devine un certain essoufflement des théologies fondées sur l'histoire du salut, les cheminements qui partent de l'expérience et de la connaissance du monde pour affirmer Dieu pourraient jouer un autre rôle que celui de revenants ou de dérivatifs.

162 **Le C. Œ. E., sigle à déchiffrer**
Ignoré par la masse des chrétiens de toutes confessions, ou identifié à un grand « machin », le Conseil œcuménique réalise depuis trente cinq ans un travail irremplaçable pour que se reconnaissent et se retrouvent dans l'unité ceux qui croient que Jésus est Vie pour ce monde miné par les divisions.

163 **Foi islamique et foi chrétienne**
Par delà les séductions et les craintes que le monde arabe et l'Occident éprouvent actuellement l'un pour l'autre, le débat entre les deux religions monothéistes les plus répandues doit se poursuivre sur les points cruciaux de leur foi respective, chacune acceptant d'être interpellée par l'autre.

164 **Le bien, le mal et le reste**
La question du bien et du mal est-elle dépassée quand les fondés de pouvoir chargés de les définir préfèrent jouer avec les mots ? Est-ce une question déplacée quand triomphent les critères d'efficacité, de « bien-être » et le chacun pour soi ? Ou serait-ce une question qui meurt dès qu'on la retire des eaux de la religion ?

165 **Nom : Jérémie. Profession : prophète**
Ecouter cette parole, la plus compromise dans les événements de son temps et la plus accordée à nos oreilles d'aujourd'hui parmi les grands prophètes, c'est se laisser instruire et modifier par un homme qui a porté devant son peuple une vie déchirée pour que se manifeste à travers elle un nouveau visage de Dieu.

:hronique de nouveau testament

es chroniques bibliques publiées dans cette evue qui n'est pas spécialisée ne visent pas, n le sait, à être exhaustives, mais à informer les lecteurs sur les grands courants de recherche exégétique actuelle et sur les vres les plus marquants, en insistant sur ceux ui sont publiés en français. Le libre parcours i proposé s'arrêtera spécialement sur la iversité des méthodes utilisées, sur le renouveau christologique et sur les travaux consarés au milieu néotestamentaire.

uvrages d'introduction

ous ceux qui, ces dernières années, se sont réoccupés de lire la Bible ou d'aider d'autres en réaliser une première approche ont énéficié, à un moment ou à un autre, de aide amicale et compétente d'Etienne Charentier. Cet exégète, pédagogue original, avait enoncé à des travaux de recherche pour se nettre au service de ceux qui découvraient la ible. Disparu accidentellement à l'automne de année dernière, E. Charpentier nous laisse n double héritage : un livre qui introduit à a lecture du Nouveau Testament et une colection qu'il dirigeait : « Petite bibliothèque les sciences bibliques »[1]. Son livre trace les randes avenues du Nouveau Testament, dévoile quelques fils conducteurs et surtout « fait oir »[2]. Le guide s'efface afin que le lecteur lécouvre le texte même. Sans négliger d'aures entrées, E. Charpentier privilégie la spéificité de chaque évangile. Pour chacun l'entre eux sont proposés deux points de epère communs : la Passion et la conception qu'il se fait de Jésus. En cours de route, on est également invité à faire connaissance vec une « forme » : miracles, béatitudes, paraboles, textes cultuels. S'ouvrant par une réflexion sur l'événement pascal et par une brève présentation des lettres de Paul, ce livre, indispensable pour une première lecture du Nouveau Testament, aidera les animateurs de groupes bibliques à renouveler leur présentation.

La « Petite bibliothèque des sciences bibliques » a consacré, quant à elle, un volume collectif aux évangiles synoptiques et aux **Actes des Apôtres**[3]. Cet ouvrage introduit avec sérieux à la technique littéraire et à la théologie de **Matthieu, Marc** et **Luc.** Chaque exégète a préservé sa liberté dans la présentation de l'œuvre qui lui a été confiée, mais des lignes communes se retrouvent : souci de faire apparaître l'organisation littéraire de chaque évangile, mise en valeur de la communauté et de la théologie. A la différence de nombre d'autres introductions, j'ai été agréablement surpris de découvrir l'**évangile de Luc** et les **Actes des Apôtres** traités comme une œuvre formant un ensemble cohérent. Au lieu d'une répétition de ce que l'on trouve ailleurs, j'y ai lu des pages originales, attentives à considérer chaque évangile dans son unité et son fonctionnement, et invitant le lecteur à se référer constamment au texte biblique.

On sait combien lire saint Paul est une entreprise difficile, tant d'expressions y sont déroutantes et susceptibles de nombreux sens. P. Gibert propose une lecture des épîtres, respectueuse de la chronologie et reliant entre eux les grands thèmes pauliniens[4]. Ce livre se recommande par sa clarté. Un seul regret : pourquoi avoir réduit les **épîtres de la Captivité** à quelques pages ?

. **Petite bibliothèque des sciences bibliques,** Paris, Ed. Desclée. Cette collection prévoit cinq volumes pour présenter le Nouveau Testament et son milieu.
. E. CHARPENTIER, **Pour lire le Nouveau Testament,** Paris, Ed. du Cerf, 1981, 128 p.

3. J. AUNEAU, F. BOVON, E. CHARPENTIER, M. GOURGUES, J. RADERMAKERS, **Evangiles synoptiques et Actes des apôtres,** Paris, Ed. Desclée, 1981, 294 p. J. Auneau, J. Radermakers et F. Bovon présentent respectivement Marc, Matthieu, Luc.
4. P. GIBERT, **Apprendre à lire saint Paul,** Paris, Ed. Desclée de Brouwer, 1981, 156 p.

I. multiplicité des méthodes

Plusieurs ouvrages publiés depuis quelque temps manifestent un souci de diversifier les approches scripturaires, qu'ils soient destinés à un large public ou au cercle plus restreint des spécialistes.

une lecture militante

Pendant deux ans F. Dumortier a rédigé pour le journal **Témoignage** (publication mensuelle de l'A.C.O. destinée aux militants) une page intitulée «Les premières communautés de croyants», qui était en fait une proposition de lecture de la **première lettre aux Corinthiens.** Il s'est remis à la tâche pour présenter un livre parfaitement unifié et original à plus d'un titre [5]. Ce commentaire est l'œuvre d'un bibliste chevronné qui travaille depuis de nombreuses années avec les mouvements ouvriers et qui exprime avec clarté le lieu d'où il parle et son but : « *trouver une façon de lire l'Ecriture qui soit en cohérence avec la façon de lire véhiculée en classe ouvrière* ». Sans sectarisme, le livre vise un public précis et se présente comme une œuvre « militante ». La perspective, bien qu'ambitieuse, est présentée avec modestie, sans un mot pour disqualifier d'autres approches. Un premier chapitre définit l'esprit de la recherche et la méthode utilisée. Une boîte à outils est proposée qui se résume en trois idées-forces : — analyse « *des rapports de communication que* (Paul) *établit avec ses lecteurs* » ; — étude de la dynamique du texte « *en notant les procédés utilisés pour faire adhérer les lecteurs aux thèses développées par l'auteur* » ; — analyse du vocabulaire pour en montrer le fonctionnement. L'auteur croise plusieurs systèmes d'approche, tout en privilégiant la socio-critique dont il précise, à la suite de R. Fayolle, l'objectif : « *Il n'y a pas de texte en soi ; tout texte porte en lui les marques des conditions historiques qui ont présidé à sa production et à ses lectures. La socio-critique cherche simplement à déchiffrer ces marques* » [6]. Il m'a semblé que F. Dumortier s'inspirait de voies très semblables à celles qu'envisage P. Bourdieu dans **Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques.** Le livre s'achève sur un lexique des termes-clés qui sont regroupés sous les trois modes d'approche « *qui s'entrelacent sans cesse dans le travail* » : analyse de société, lecture des textes, environnement culturel.

Il reste cependant, à mon avis, quelques questions en suspens. Peut-on mêler aussi facilement des méthodes diverses en continuant à les qualifier de « scientifiques » ? En fait, ce sont plutôt des bribes de méthodes qui sont utilisées et qui, dès lors, perdent quelque peu de leur cohérence. F. Dumortier me semble minimiser la question herméneutique ou plus exactement la faire jouer le plus souvent au niveau du seul contraste. En effet, nombre de données pauliniennes reflètent un temps et un lieu précis ; aujourd'hui le lecteur doit privilégier les affirmations qui s'opposent au système de valeurs dominant la culture partagée par les destinataires de la lettre. Prenons un exemple significatif, le commentaire de 1 Co 7, 1-7 (pp. 89-95). En un premier temps, l'auteur note tout ce qui, selon lui, relève de raisons datées, puis, faisant appel à Ga 3, 26-28, il montre qu'une idée nouvelle est sous-jacente à 1 Co 7, 1-7 : « une réciprocité incroyable ». Et il propose de prendre en compte cette « réciprocité/égalité homme-femme » en raison de la « distance » qu'elle entretient avec le milieu ambiant. Je ne suis pas sûr que ce principe de « différence-distance » puisse tenir lieu d'herméneutique. De plus, on laisse ainsi croire que le statut de la femme au Ier siècle est uniforme et sans rapport avec ce que Paul prône [7]. Je recon-

5. F. DUMORTIER, **Croyants en terres païennes. Première épître aux Corinthiens,** Paris, Editions Ouvrières, 1982, 198 p.

6. R. FAYOLLE, « Quelle socio-critique pour quelle littérature ? », **Sociocritique**, Paris, 1979, p. 215, cité par F. Dumortier, p. 20.
7. Il faudrait en particulier être plus attentif aux travaux de P. Veyne sur l'amour et la famille dans la société antique.

ais volontiers que le christianisme naissant est inscrit en opposition à de nombreuses atiques de la société du temps, mais il me emble nécessaire d'être nuancé et précis ès qu'on touche à cette question. Ce livre en demeure pas moins fort suggestif.

s évangiles de luc et de matthieu

n suivant des voies méthodologiques diffé- ntes, J. Radermakers s'efforce, lui aussi, établir *« un lien dynamique entre la recher- he scientifique et l'intelligence vivante de Evangile »*. Entrepris depuis plusieurs années, es ouvrages de présentation des évangiles ont le fruit d'un travail d'équipe et destinés 'abord à une recherche de groupe, ce qui 'empêche pas le lecteur individuel d'y trou- er un enrichissement. Pour réaliser son com- entaire sur **l'évangile de Luc,** J. Raderma- ers a reçu l'aide de P. Bossuyt[8]. Dans le remier volume, c'est le texte qui est pro- osé : une « transposition littérale » destinée sensibiliser le lecteur qui ne maîtrise pas e grec aux nuances de la langue de l'évan- éliste, et à souligner les procédés de com- osition de son œuvre. La disposition typo- raphique montre « les éléments majeurs de tructuration du texte » (le plus souvent des ormules stéréotypées) et les parallélismes ui apparaissent comme une des caractéris- ques du texte lucanien. Le découpage rete- u revêt une importance capitale. D'autre part, es auteurs ont soin d'éclairer les procédés de uc en faisant appel, quand cela s'avère utile, ux **Actes des Apôtres.** Ce choix rejoint la pers- ective de l'ouvrage signalé ci-dessus (Cf. ote 3). Dans le second volume, le commen- aire, résolument théologique, ne se perd pas ans les détails et prend appui sur l'organi- ation du texte : structure littéraire et réflexion néologique sont étroitement conjuguées. Cet uvrage peut être aussi bien utilisé pour une lecture suivie du troisième évangile que consulté pour l'étude d'un passage particulier.

Les collègues et amis d'Augustin George ont rassemblé à la mémoire de ce maître une série d'études lucaniennes[9]. Contrairement à tant d'autres « mélanges » de ce type, nous sommes en présence d'un recueil parfaitement unifié qui fera date. Il est d'autant plus intéressant qu'il n'est pas placé seulement sous le signe de Luc, il reflète aussi la volonté de privilégier les questions de méthode. J. Delorme, maître d'œuvre avec J. Duplacy, affirme d'emblée cette visée théorique par une analyse de la méthode du P. George. Ensuite, les différentes contributions font appel à l'histoire de la rédaction, à l'analyse structurale ou à des approches sémantiques.

Sous le titre évocateur **Quand un évangile nous est conté,** P. Jullien de Pommerol propose une lecture du récit de Matthieu[10]. S'inspirant de la **Morphologie du conte** de V. Propp, il montre les structures narratives du texte dont il fait apparaître peu à peu le tissu par une voie fort différente du commentaire classique. Les spécialistes de l'analyse structurale pourront sans aucun doute surprendre quelques libertés avec la méthode, par exemple quand sont faits des rapprochements faciles appuyés sur des jeux de mot. Le grand intérêt du livre est de remettre en question le schéma proposé ordinairement pour lire cet évangile (cinq grands discours structurant le texte) et de montrer que sa structure fondamentale est le récit. Une hypothèse séduisante à reprendre et à approfondir par d'autres approches !

P. BOSSUYT, J. RADERMAKERS, **Jésus Pa- le de la grâce selon saint Luc,** Bruxelles, stitut d'Etudes théologiques, 1981, vol. 1, 03 p. ; vol. 2, 552 p.

9. **La parole de grâce. Etudes lucaniennes à la mémoire d'Augustin George,** Paris, Recherches de Science Religieuse, 1981, 322 p. ; ces études réunies en un volume sont extraites des **Recherches de Science Religieuse,** tome 69 (1981) nº 1 et 2.
10. P. JULLIEN DE POMMEROL, **Quand un évangile nous est conté. Analyse morphologique du récit de Matthieu,** Bruxelles, Lumen Vitae, 1980, 240 p. V. PROPP, **Morphologie du conte,** Paris, Ed. du Seuil, 1970 (1re éd. en russe en 1928).

Dans la même collection, A. Fossion publie un ouvrage plus général qui envisage deux problèmes : lire les Ecritures dans la culture contemporaine et l'opération de lecture [11]. A. Fossion, qui a déjà publié plusieurs manuels pour aider à comprendre les lectures nouvelles, a incontestablement le don de présenter en termes clairs des démarches complexes. Dans la seconde partie, il propose quelques éléments méthodologiques qu'il met en œuvre sur des textes bibliques. La première partie, plus théorique, aurait pu être plus explicite sur le rapport de l'Ecriture à l'histoire.

l'hymne de l'épître aux colossiens

Tandis que les ouvrages présentés jusqu'ici dans cette section sur les méthodes s'adressent à un large public, c'est d'abord le cercle des exégètes de métier que vise la thèse de grande valeur que J. N. Aletti consacre à l'hymne célèbre de **l'épître aux Colossiens** (1, 15-20) [12]. Son sous-titre délimite avec clarté le champ de la recherche : **Genre et exégèse du texte. Fonction de la thématique sapientielle.** A l'école de J. N. Aletti, nous découvrons une méthode qui permet de renouveler la lecture de ce passage et de préciser son rapport à la littérature de sagesse. Cet ouvrage technique à la méthodologie rigoureuse n'hésite pas à citer les textes dans leur langue originale, qu'ils soient bibliques ou modernes, ce qui réduira son audience. L'auteur qui connaît fort bien l'abondante littérature consacrée à ces versets ne se laisse pas détourner de son projet. Il cite ses devanciers au fur et à mesure de sa propre élaboration et c'est alors qu'il utilise et évalue leurs travaux. Son propos de spécifier l'influence sapientielle sur l'hymne a été tenté à plusieurs reprises et a donné des résultats contradictoires : certains spécialistes reconnaissent ici une identification du Christ à la Sagesse, d'autres la nient avec assurance [13]. Cette impossibilité d'obtenir un résultat décisif est due à une erreur de méthode : les auteurs ont recours à l'analyse lexicographique qui s'efforce de mettre en valeur des thèmes sapientiels ou, au contraire, d'en souligner l'absence en ce texte.

J. N. Aletti propose une autre démarche méthodologique, sans se préoccuper de l'histoire de la rédaction de l'hymne, mais en le considérant en son état actuel. Il met au jour son rapport structurant : *« la relation entre les attributions (v. 15 ab, 18 b) et les désignations ».* En effet, le Christ reçoit un certain nombre d'attributions (image, premier-né, tête, commencement) que les propositions causales *« ont pour fonction de justifier par un recours à la désignation »* ; en bref, ces propositions disent l'aspect unique de ce qui est accordé au Christ de manière générale (v. 15 ab, 18 b). Ensuite, à partir de la fréquence des expressions et de leur relation mutuelle, l'auteur recherche la structuration sémantique du texte, montrant ainsi que seule la logique du passage permet de déterminer avec précision son arrière-plan littéraire. Les deux derniers chapitres constituent en synthèses théologiques les résultats auxquels l'auteur est parvenu : une esquisse de christologie (ch. 3), une étude sur la fonction de la thématique sapientielle dans ce texte qui ne nomme jamais le Christ « sagesse » (ch. 4). J. N. Aletti n'y retrouve pas l'idée d'une christologie cosmique, si souvent avancée ces dernières années. Selon lui, tout est centré sur l'être du Christ, car les « justifications » n'ont pas d'autre but que d'insister sur l'unicité du média-

11. A. FOSSION, **Lire les Ecritures,** Bruxelles, Lumen Vitae, 1980, 182 p.
12. J. N. ALETTI, **Colossiens 1, 15-20,** Rome, Institut biblique, 1981, 210 p.

13. On trouvera un résumé des positions de J. N. ALETTI dans **La Sagesse et Jésus-Christ** (Cahiers Evangile 32), 1980, pp. 44-73. Pour A. FEUILLET, *« le Christ est la Sagesse de Dieu... Comme la Sagesse, le Christ est* tête *ou* principe *dans tous les sens du terme... »* **(Le Christ Sagesse de Dieu,** Paris, Ed. Gabalda, 1966, p. 270).
A l'opposé, on peut lire A. VAN ROON, « The Relation between Christ and the Wisdom of God according to Paul », **Novum Testamentum,** XVI, 1974, pp. 207-239.

eur. Le Christ est loué pour ses différences d'avec les créatures, non pour « son être-pour es créatures » ; le reste de l'épître confirme cette interprétation. Pour le rapport à la Sagesse, J.N. Aletti opère une distinction entre « identification » et « thématique » : Col. 1, 5-20 est lié à une thématique sapientielle qui met en valeur la fonction médiatrice du Christ ; par contre, une identification entre le Christ et la Sagesse n'y est pas exposée, car celle-ci demeure polymorphe dans cette lettre, même si Paul transfère au Christ et à l'Esprit es fonctions de la Sagesse personnifiée. Cette étude qui sort des sentiers battus invite à se méfier de tout rapprochement qui n'est pas commandé par une méthode et qui ne se fonde que sur des données lexicographiques.

Les ouvrages analysés ci-dessus, chacun à sa manière propre, s'intéressent d'abord à la dynamique du texte ; même lorsqu'on propose des analyses de vocabulaire, l'intérêt porte sur es liens tissés à l'intérieur du tout que constitue tel ou tel écrit. J'ai donc volontairement privilégié les démarches méthodologiques nouvelles ; mais il ne faudrait pas en conclure que des cheminements plus classiques sont abandonnés. J'en retiendrai deux. N. Guillemette publie un manuel d'analyse littéraire du Nouveau Testament qui n'a pas d'équivalent en langue française [14]. Le lecteur, déjà familiarisé avec l'écriture biblique, est guidé pas à pas et découvre peu à peu les différentes opérations indispensables à une lecture rigoureuse. C'est également à l'analyse littéraire que M. E. Boismard et A. Lamouille ont consacré un ouvrage dans lequel ils dévoilent avec pédagogie les chemins suivis dans leur savant commentaire de l'**évangile de Jean** [15]. En prenant ces deux maîtres comme guides, nous apprenons à démonter les textes pour en faire l'histoire.

II. renouveau christologique

La dernière décennie a été dominée par la fragmentation du champ christologique néo-testamentaire. Les travaux, souvent d'excellente qualité, ont privilégié un domaine particulier : la résurrection, les évangiles de l'enfance, les miracles. Ils apportaient une pierre appelée à prendre place dans une constrution christologique plus générale. Désormais, on envisage à nouveau la christologie du Nouveau Testament comme un tout.

renouvellement d'un vieux débat

Toutes les études de type génétique ont dû prendre parti par rapport à une question fondamentale : la christologie du Nouveau Testament s'est-elle développée à partir de son propre dynamisme ou a-t-elle évolué sous la pression de forces étrangères à son génie original ? Faut-il concevoir sa mise en place comme le résultat d'un lent développement harmonieux ou, au contraire, reconnaître une série de seuils qui impliquent des ruptures ? J. D. G. Dunn a entrepris, à nouveaux frais, l'examen de cette question [16]. Il décrit l'élaboration de la christologie en centrant son étude sur six titres : le fils de Dieu — le fils de l'homme — le dernier Adam — esprit ou ange ? — la sagesse de Dieu — la parole de Dieu. Cette étude est classique quant à sa démarche : analyser des titres qui expriment un aspect de la « reconnaissance » de Jésus de Nazareth par les premiers chrétiens ; le sens et l'utilisation de chacun dans le milieu pré-chrétien, puis dans le Nouveau Testament, en tenant compte de la chronologie des textes étudiés. Selon cet exégète, l'élaboration de la

14. N. GUILLEMETTE, **Introduction à la lecture du Nouveau Testament,** Paris, Ed. du Cerf, 1980, 417 p.

15. M. E. BOISMARD, A. LAMOUILLE, **La vie des évangiles. Initiation à la critique des textes,** Paris, Ed. du Cerf, 1980, 124 p. (On pourra se reporter à notre présentation de leur commentaire de saint Jean en **Lumière et Vie, 149**, septembre-octobre 1980, pp. 105 sv.)

16. J. D. G. DUNN, **Christology in the Making. An Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation,** Londres, SCM Press, 1980, 448 p.

christologie ne s'est pas effectuée de façon homogène, mais elle a franchi des seuils, sous la pression d'idées étrangères à la première communauté le plus souvent. Il dégage quatre temps dans le processus d'élaboration christologique :

1. Le Christ serait d'abord considéré dans son exaltation et confessé comme fils dans l'événement pascal.

2. Plus tard, par un phénomène de rétroprojection, cette filiation serait reportée au baptême, c'est-à-dire au début du ministère public. Marc est témoin de cette étape.

3. La rédaction ultime de Matthieu et de Luc témoignerait d'une nouvelle étape : le Christ serait célébré comme fils dès sa conception.

4. Puis, à la fin du Ier siècle, la préexistence du Christ serait affirmée. Ces étapes ne seraient pas le fruit d'un développement homogène.

Une telle recherche, si bien documentée qu'elle soit, provoque plusieurs objections : s'intéresser aux seuls titres, n'est-ce pas se donner un champ d'observation trop restreint pour que l'analyse soit pertinente ? Les titres, en fait, ne sont pas l'élément déterminant pour répondre à la question posée, il faut prendre en compte les « fonctions » qui leur donnent leur véritable portée, comme on l'a noté plus haut à propos du livre de J. N. Aletti. La méthode de J. D. G. Dunn est trop linéaire. Enfin, la notion de « préexistence » mériterait d'être définie de façon plus rigoureuse. Le judaïsme connaît cette idée ; certes, la préexistence du Fils de l'homme, dans le livre des **Paraboles d'Hénoch** par exemple, est fort éloignée des affirmations johanniques [17] ; mais faut-il suivre l'auteur quand il prétend que le « sens fort » apparaît à la fin du Ier siècle sous l'influence d'idées étrangères au milieu juif, ou doit-on reconnaître à l'intérieur même des premiers écrits chrétiens les racines d'une telle affirmation ?

17. Cf. **Vies d'Adam et Eve, des patriarches et des prophètes** (Supplément au Cahier Evangile 32), Paris, Ed. du Cerf, 1980, p. 26 et aussi l'index thématique.

Dès 1977, dans un ouvrage remarquable, C.F.D. Moule a fourni des éléments de réponse qui invitent à nuancer l'approche de J. D. G. Dunn [18]. Les textes les plus anciens manifestent le souci de situer le fait du Christ de manière tout à fait originale. Pour Paul, le Christ est une personne qui est plus qu'un individu. Les intuitions fondatrices de la christologie néotestamentaire sont à l'origine d'un développement homogène. Si l'on abandonne la problématique des seuls titres, le point de vue défendu par C. F. D. Moule paraît difficilement contestable. Prenons deux exemples : l'hymne de l'**épître aux Philippiens** est le type même d'une christologie ancienne qui affirme l'unicité de l'humanité du Christ et de son devenir. Col. 1, 15-20, de son côté, met en valeur l'originalité de la médiation christique. Les affirmations johanniques ne sont-elles pas des explicitations plongeant leurs racines dans ce terroir ? Récemment deux dossiers théologiques fort bien étayés ont été consacrés à la genèse de la christologie : l'un est l'œuvre de J. Mouson [19], l'autre constitue le testament de J. Schmitt qui a scruté cette question pendant plus de trente ans [20].

l'histoire et jésus

De l'automne 1977 à l'été 1978, des émissions ont été réalisées à Radio-Canada sous forme d'interviews données par des spécialistes à l'intention d'un vaste public : « Jésus, le fondateur du christianisme ». Ces entretiens, souvent très remaniés, ont été publiés en trois brefs volumes qui envisagent le problème sous ses différents angles : 1. Sources, mé-

18. C. F. D. MOULE, **The Origin of Christology**, Cambridge, Cambridge U. P., 1977, 187 p.
19. J. MOUSON, « Genèse de la christologie dans le Nouveau Testament. De l'histoire de Jésus à la confession du Fils de Dieu », **Jésus Christ, fils de Dieu**, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1981, pp. 51-114.
20. J. SCHMITT, « La genèse de la christologie apostolique », **Initiation à la pratique de la théologie**, t. 2, Dogmatique I, Paris, Ed. du Cerf, 1982, pp. 131-183.

thodes et milieu. 2. Vie, message et personnalité. 3. Héritage, image et rayonnement [21]. Ce type de publication a des limites évidentes, mais il présente aussi un avantage indéniable : en quelques pages et en un langage clair, des spécialistes sont obligés de formuler leur pensée sur des sujets qu'ils ont longtemps travaillés et médités. Nous avons ainsi une série de flashes faisant le tour des questions liées à « l'affaire Jésus ». Le sous-titre mérite d'être souligné : **Historiens et exégètes.** L'histoire est en train de faire un retour remarqué dans le domaine des études évangéliques.

Ces dernières décennies, la conception de l'histoire a fortement évolué sous l'impulsion de chercheurs qui, à des titres divers, se situent comme les héritiers de l'école des Annales et des maîtres que furent M. Bloch et L. Febvre. Cette nouvelle approche ne pouvait pas être sans répercussion sur l'étude des évangiles, comme le montre magistralement un ouvrage auquel on se réfèrera pendant plusieurs années : **Jésus et l'histoire** [22]. L'œuvre de Ch. Perrot, bibliste connu en particulier pour ses travaux sur le judaïsme de l'époque néotestamentaire, s'ouvre par un discours de la méthode qui paraît au premier abord quelque peu abstrait ; mais les 2me et 3me parties permettent de vérifier les principes formulés dans la 1re, « Les évangiles et l'histoire », qui envisage successivement deux points : Jésus et la question historique ; Jésus dans l'espace et le temps. Trois idées-forces soutiennent la démarche :

1. Il ne s'agit pas d'étudier le Jésus de l'histoire, mais il faut faire ressortir l'originalité de Jésus par rapport à son milieu, entreprise moins soumise aux aléas de la critique littéraire.

2. Cet objectif amène l'auteur à privilégier, parmi les critères d'historicité, celui de différence. C'était le seul que E. Käsemann reconnaissait comme pertinent dans sa célèbre conférence qui relança le débat sur Jésus et l'histoire, après un temps de scepticisme radical né des travaux bultmanniens.

3. Ch. Perrot ne s'attache pas à retrouver ce que Jésus a dit et fait, mais il prend en compte le discours sur Jésus tenu par les premières communautés. L'important n'est pas de savoir ce qui s'est passé, mais d'appréhender le discours tenu sur Jésus ; or, plus d'une fois, c'est un discours de la « différence ».

Enfin, l'originalité de la parole croyante d'après-Pâques est fort judicieusement soulignée : c'est une parole sur un vivant, ce qui donne à cette histoire une tonalité tout à fait spécifique. Très lié à cette conviction et lui faisant écho, l'ultime chapitre est consacré à la naissance de l'histoire chrétienne qui s'opère lors du repas du Seigneur. Dans les 2me et 3me parties, ces principes sont alors appliqués à six questions, à l'aide d'une série de dossiers : Jésus et le mouvement baptiste — Jésus et la Loi — Jésus, le prophète eschatologique — le prophète du règne de Dieu — le Fils de l'homme et Jésus — Jésus et le Père. Les nombreuses notes bibliographiques permettent au lecteur de se faire une opinion personnelle sur chaque point traité. Le succès du livre montre combien la sensibilité contemporaine est ouverte à une démarche qui prend en compte l'histoire pour élaborer un discours christologique. Quelques questions cependant méritent d'être posées : le seul critère de différence n'enlève-t-il pas en partie Jésus à son milieu ? De plus, la possibilité de dire une parole sur le Jésus de l'histoire ne se trouve-t-elle pas quelque peu minimisée ? Enfin, les applications pratiques de Ch. Perrot demeurent encore en grande partie dans la perspective des « titres ». On peut souhaiter qu'il reprenne et amplifie ce qui touche au comportement pratique de Jésus, esquissé dans la seconde partie.

Dans une étude fort minutieuse J. Schlosser s'est efforcé de *« découvrir le sens que Jésus donnait au vocable Règne de Dieu »* [23]. Cet

21. **Jésus aujourd'hui. Historiens et exégètes à Radio-Canada,** Montréal, Paris, Ed. Bellarmin, Fleurus, 1980-1981, 3 vol. de 140, 158 et 144 p.
22. CH. PERROT, **Jésus et l'histoire,** (Jésus et Jésus-Christ), Paris, Ed. Desclée, 1979, 336 p.

23. J. SCHLOSSER, **Le Règne de Dieu dans les dits de Jésus,** 2 vol., Paris, Ed. J. Gabalda, 1980, 747 p.

ouvrage qui est un modèle de critique montre fort bien que les questions d'authenticité et d'historicité peuvent être étudiées à propos de Jésus de Nazareth.

III. le milieu du nouveau testament

Le livre de Ch. Perrot et, d'une autre manière, celui de F. Dumortier invitent à donner toute sa place à ce que l'on nomme pour faire bref « le milieu du Nouveau Testament » (à savoir le monde dans lequel ont surgi les premières communautés chrétiennes) : il s'agit de tenir compte des dimensions politiques, économiques et sociales que les exégètes ont tendance à laisser dans l'ombre, leur intérêt pour ce milieu portant surtout sur les thèmes théologiques. Comme de telles recherches exigent la maîtrise de plusieurs spécialités, c'est un travail pluridisciplinaire qui est requis le plus souvent. Sur ce point, trois entreprises fort différentes doivent être signalées.

trois grands projets

A la fin du siècle dernier paraissait en allemand un ouvrage d'E. Schürer, **L'histoire du peuple juif au temps de Jésus-Christ,** qui devait avoir une telle influence sur plusieurs générations d'enseignants et d'étudiants qu'on finit par l'appeler tout simplement « le Schürer » [24]. Sous l'impulsion de M. Black, aidé de G. Vermès et de F. Millar, une refonte du Schürer en langue anglaise a été entreprise. Sur les trois volumes prévus, deux ont déjà été publiés [25]. Le premier présente les sources et l'histoire politique de la terre d'Israël de 175 avant J.-C. à 135 après J.-C. Le deuxième s'intéresse surtout aux institutions du judaïsme et aux groupes qui constituaient la société juive pendant cette période ; et comme elle était marquée par une « fièvre messianique », nous ne sommes pas étonnés de trouver une étude sur le messianisme. Dans cet ouvrage d'une précision remarquable, les auteurs exposent avec clarté les solutions les plus vraisemblables quand il s'agit de points litigieux ; d'autre part, ils ont toujours soin de donner des indications qui permettent à qui le désire de poursuivre la recherche.

Tandis que prenait forme la résolution de rajeunir le « Schürer », une autre entreprise fort ambitieuse dans son dessein commençait. Une équipe multi-confessionnelle et pluridisciplinaire se propose non seulement d'étudier la vie du judaïsme à l'époque néo-testamentaire, mais aussi de confronter les pensées juive et chrétienne aux premiers siècles de notre ère [26]. Cinq sections sont prévues. A ce jour, seule la première, consacrée au peuple juif au Ier siècle, a été publiée en deux volumes qui traitent les questions abordées dans le « Schürer », en accordant toutefois une attention plus grandes aux communautés de la Diaspora. Le premier volume a été critiqué pour le manque de précision dans ses références, le second est beaucoup plus satisfaisant.

Les deux ouvrages précédents ne s'intéressent à l'Empire romain que dans la mesure où il rencontre le judaïsme. Depuis une dizaine d'années, une autre collection s'est donné comme but de faire le point sur tout ce qui concerne le monde romain à un titre ou à un autre [27]. Plusieurs volumes ont déjà été publiés ; les études consacrées au « milieu du Nouveau Testament » sont dispersées en plu-

24. E. SCHÜRER, **Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi,** 1886-1890, très enrichi lors de la 4me édition.
25. E. SCHÜRER, **The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ** (175 B.C. - A. D. 135), A New English Edition, Edinburgh, T. & T. Clark, (Vol. I, 1973, 614 p. ; vol. II, 1979, 606 p.).

26. **Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum,** Section One, **The Jewish People in the First Century,** vol. 1, 1974, vol. 2, 1976, Assen, Amsterdam, Ed. Van Gorcum, 1283 p.
27. **Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,** Berlin, New York, 1972 sv. Cette encyclopédie doit comprendre plusieurs dizaines de volumes. Les articles sont rédigés dans les grandes langues européennes.

sieurs des volumes déjà publiés [28]. Cette collection est d'abord un instrument de travail pour spécialistes et un ouvrage de bibliothèque. Nous la signalons cependant parce qu'elle montre l'intérêt actuel porté à l'environnement du Nouveau Testament sous ses multiples aspects.

accès aux textes originaux et vulgarisation de qualité

Le Service biblique « Evangile et Vie » a créé, voici quelques années, une collection intitulée « Documents autour de la Bible ». Ces suppléments aux **Cahiers Evangile** paraissent au rythme de deux par an : l'un est plus en lien avec l'Ancien Testament, l'autre avec le Nouveau. Cette collection met sous les yeux du lecteur des documents sous forme accessible qui font connaître le milieu biblique et non point des études sur ces documents. Introductions et notes accompagnent les textes choisis afin d'en faciliter l'intelligence et d'en montrer l'intérêt pour une lecture « enracinée » du Nouveau Testament. « *Il s'agit toujours de mieux mesurer l'incarnation de la Bible, et par là-même de la Parole de Dieu.* » Quatre cahiers ont été publiés en rapport avec le Nouveau Testament : **Les manuscrits de la mer Mort et la communauté de Qumrân ; Vies d'Adam et Eve, des patriarches et des prophètes** (choix de textes de la littérature intertestamentaire) ; **Flavius Josèphe, un témoin juif de la Palestine au temps des apôtres ; Rome face à Jérusalem** (textes païens du Ier siècle sur l'accueil du judaïsme et du christianisme naissant, dans l'Empire romain) [29].

Dans le recueil collectif qui rendait hommage à E. Käsemann à l'occasion de ses 70 ans, M. Hengel avait publié une étude sur la crucifixion dans l'Antiquité. Remanié, ce texte est accessible aujourd'hui aux lecteurs de langue française [30]. Je me réjouis de voir enfin un dossier fort complet sur une question importante pour l'intelligence du christianisme. Désormais, tout lecteur de la Passion doit un jour ou l'autre se plonger dans ce livre bref et fort précieux. Pour sa part, A. Rouet a rassemblé une série de fiches sous le titre : **Des hommes et des choses du Nouveau Testament** [31]. Ce texte clair et fort précis aide à découvrir la société juive du Ier siècle et peut se lire comme une introduction au monde du Nouveau Testament ou se consulter sur un point particulier. Incontestablement une perle !

IV. réhabilitation de livres oubliés

L'étude de l'apocalyptique juive et chrétienne connaît un incontestable renouveau. Les exégètes français ont consacré à ce thème leur congrès [32]. Depuis, comme le manifeste ce cahier de **Lumière et Vie**, l'intérêt pour cette littérature persiste.

apocalypse et apocalyptique

L'apocalyptique néotestamentaire ne se réduit pas à la seule **Apocalypse** de Jean, comme le montre fort bien l'ouvrage publié par les soins de J. Lambrecht [33]. Il rassemble la plupart des communications données lors des Journées de

28. Si on a la patience de parcourir les volumes, on trouvera des articles sur l'économie de la Judée, le statut légal des Juifs de la Diaspora, la pratique du Shabbat, le Talmud, l'Apocalyptique... Quelques volumes seront consacrés à la littérature néotestamentaire.
29. **Suppléments au Cahier Evangile** 28, 32, 36, 42, Paris, Service biblique Evangile et Vie, Ed. du Cerf (environ 100 p. par fascicule).
30. M. HENGEL, **La crucifixion,** Paris, Ed. du Cerf, 1981, 220 p.
31. A. ROUET, **Des hommes et des choses du Nouveau Testament,** Paris, Ed. Desclée, 1979, 126 p.
32. Association catholique française pour l'étude de la Bible, **Apocalypses et théologie de l'espérance,** Paris, Ed. du Cerf, 1977, 486 p.
33. **L'Apocalypse johannique et l'apocalyptique dans le Nouveau Testament,** éd. par J. Lambrecht, Gembloux, Louvain, J. Duculot, 1980, 458 p. (la plupart des articles sont rédigés en anglais).

Louvain, en août 1979. Une première partie (les 2/3 du volume) est consacrée à des études sur l'**Apocalypse** ; la seconde partie étend l'investigation aux autres livres. Nous avons là une série de mises au point qui aident à comprendre l'importance de ce genre littéraire dans le Nouveau Testament.

P. Prigent, qui fit à Louvain une communication sur « Le temps et le royaume dans l'Apocalypse », livre presque simultanément deux commentaires sur cet écrit [34]. Le premier convie à un parcours rapide du texte qui se découvre alors par les sommets, ce qui ne signifie pas superficiellement. Aujourd'hui le nom même d'apocalypse revêt d'emblée un son mystérieux pour nombre de chrétiens : ne parle-t-on pas volontiers de « spectacle apocalyptique » ? A la suite de P. Prigent, nous rencontrons en fait des chrétiens aux prises avec la société de leur temps et qui sont appelés à une fidélité sans faille. Cette fidélité n'est pas seulement un cri, elle s'appuie sur une conviction : au-delà des apparences, le chrétien reconnaît que le véritable pouvoir appartient au Christ et à ceux qui le suivent. Ce livre est d'autant plus facile à lire qu'il regroupe des articles publiés dans **Le Christianisme au XXe siècle**, de 1977 à 1979.

Quiconque l'aura lu désirera entrer plus avant dans le texte johannique et savoir sur quoi repose l'interprétation proposée. Il ouvrira alors avec plaisir et profit **l'Apocalypse de saint Jean**, où P. Prigent rassemble le fruit « *de plus de vingt ans de travail discontinu certes, mais régulier* ». Nous sommes alors engagés à relire patiemment le texte même, en obéissant à une disposition matérielle originale : l'introduction est reportée à la fin de l'ouvrage. Il ne s'agit pas de parcourir l'introduction pour repérer les idées principales du commentateur, mais de suivre les méandres du livre johannique à l'aide d'un guide qui oblige à garder en permanence un œil sur le texte. Le commentaire lui-même est de facture classique : les expressions sont expliquées avec finesse les unes à la suite des autres, leurs multiples harmoniques sont mises en valeur. Bien qu'il soit fouillé, il n'égare jamais le lecteur dans les détails. En un mot, on souhaite le garder à portée de la main et l'ouvrir souvent.

les épîtres de pierre

En 1976, un exégète de langue anglaise affirmait que la **première épître de Pierre** était « l'enfant mal-aimé » de l'exégèse. Parole largement dépassée depuis que l'A. C. F. E. B. a consacré à cette lettre son congrès de 1979, en montrant les multiples facettes et en soulignant l'intérêt. Dans l'ouvrage qui rassemble ces actes sont d'abord proposés cinq regards sur l'ensemble du texte [35]. L'approche la plus neuve est sans doute celle de Cl. Lepelley qui situe cet écrit en son temps : la fin du Ier siècle en Asie Mineure, période que troublèrent des conflits sociaux provoqués par l'activité de sociétés secrètes. Les chrétiens, fort réservés à l'égard du culte impérial et des diverses manifestations païennes, furent en butte à des vexations et persécutions. La lettre, invitation à la persévérance, rappelle aux chrétiens que la meilleure arme contre leurs persécuteurs et détracteurs est la qualité de leur vie.

C'est aussi dans cette ligne de réhabilitation d'écrits considérés à tort comme mineurs qu'il faut placer le commentaire de la **deuxième épître de Pierre** et de **l'épître de Jude,** écrit par deux exégètes suisses, E. Fuchs et P. Reymond, qui n'est pas simplement l'œuvre de techniciens, mais aussi d'hommes engagés

34. P. PRIGENT, **Et le ciel s'ouvrit,** Paris, Ed. du Cerf, 1980, 286 p. ; **L'Apocalypse de saint Jean** (Commentaire du Nouveau Testament), Lausanne, Paris, Ed. Delachaux et Niestlé, 1981, 385 p.

35. Association catholique française pour l'étude de la Bible, **Etudes sur la première lettre de Pierre,** Paris, Ed. du Cerf, 1980, 279 p. L'analyse que J. Calloud et Fr. Génuyt ont consacrée à cette même épître fera l'objet d'un compte rendu ultérieur.

dans la formation chrétienne des adultes [36]. De temps à autre, ce travail précis et soigné laisse apparaître certaines remarques suggérant des débats actuels. On aimerait alors que les auteurs en disent un peu plus : par exemple à propos de la norme de la prédication et de la lecture ecclésiale, défendue par l'auteur de l'**épître de saint Pierre.** A notre sens, ils ne s'expliquent pas suffisamment non plus sur le fait que l'auteur semble un défenseur fervent de l'autorité. Mais ces questions dépassent le cadre strict du commentaire, et si je les soulève, c'est que les deux exégètes nous y invitent eux-mêmes par leurs propres remarques. Sans doute, ils n'apportent pas une solution définitive à tous les problèmes posés par ces lettres, mais ils nous donnent un excellent instrument de travail.

Les **lettres de Jean** n'ont pas connu ces dernières années des études semblables à celles dont ont bénéficié celles de Pierre. Cependant nous saluons avec plaisir la parution en un volume du commentaire que Fl. Fleinert-Jensen avait donné pour les lecteurs du journal **Le christianisme au XXe siècle.**

jean-pierre lémonon

36. E. FUCHS, P. REYMOND, **La deuxième épître de saint Pierre. L'épître de saint Jude** (Commentaire du Nouveau Testament), Neuchatel, Paris, Ed. Delachaux et Niestlé, 1980, 194 p.

37. Fl. FLEINERT-JENSEN, **Commentaire de la première épître de Jean,** Paris, Ed. du Cerf, 1982, 143 p.

tables des matières du tome XXXI 1982

ensembles

éditoriaux

articles

chroniques

bibliographie

Numéros disponibles

comité d'élaboration

Le Gérant : M. Demaison / Imp. Artistique P. Jacques, 73101 Aix les Bains / Dépôt légal : 4e trim. 1982
Commission Paritaire : N° 50.845